Das

metaphysische Kausalproblem bei Leibniz.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Heinrich Brömse

aus Rostock.

ROSTOCK.

Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei.

1897.

Referent: Herr Professor Dr. **Busse.**

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Meinen lieben Eltern

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552725_0146

Vorbemerkung.

Es handelt sich in der folgenden Untersuchung um das metaphysische Kausalproblem — d. h. um die Frage nach der Art und der Verknüpfung des Geschehens — bei Leibniz. Es ist hier der Versuch gemacht worden, dies Problem sowohl auf seine Prinzipien zurückzuführen, wie auch bis in seine letzten Konsequenzen zu verfolgen. Vor allem bemühte sich der Verfasser, den Zusammenhang des Geschehens in der Erscheinungswelt mit den Vorgängen im Reiche der Monaden zu erklären, — ein Problem, das bisher noch nicht ausreichend dargestellt sein dürfte. Ebenso ist das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit, von Ursache und Zweck, sowie das Kausalproblem inbezug auf Gott möglichst eingehend, aber im Hinblick auf zahlreiche frühere Arbeiten kürzer als der erste Punkt untersucht. Endlich ist ein Überblick über die Frage gegeben, welche Bedeutung das Kausalproblem als Faktor bei der Entstehung des gesammten Systems gehabt hat. Dagegen musste der Verfasser bei dieser Fülle von Stoff darauf verzichten, das logische Kausalproblem zu behandeln. Das metaphysische bildet für sich allein ein abgeschlossenes Ganzes, nimmt auch im Verhältnis zu jenem eine weitaus wichtigere Stellung in Leibniz' philosophischem System ein.

Citiert ist nach der neuen grossen Ausgabe von C. J. Gerhardt: »Die philosophischen Schriften von Gott-

fried Wilhelm Leibniz« 7 Bde. Berlin 1875—90. Hierauf bezieht sich das Zeichen Ph. S., das hinter dem Titel der betreffenden Schrift steht. Nur in wenigen Fällen, wo das Citat in dieser Ausgabe fehlt, ist nach der von J. E. Erdmann: »G. G. Leibnitii opera philosophica«, Berlin 1840, oder nach der alten Ausgabe von L. Dutens: »Leibnitii opera omnia«, Genf 1768, citiert. In letzteren Fällen ist dies jedesmal ausdrücklich angegeben.

Zu der folgenden Darstellung sind sowohl mehrere logisch-metaphysische Werke (Trendelenburg, Wundt u. a.), als auch philosophie-geschichtliche Werke (Feuerbach, Zeller, Fischer, Pfleiderer, Ueberweg, Erdmann u. a.), endlich Spezialarbeiten in grosser Anzahl benutzt worden. Die näheren Angaben finden sich an den betreffenden Stellen.

Die vorliegende Arbeit ist nur Untersuchung, nur Darstellung des thatsächlich Gegebenen, nicht Kritik. Ebenso glaubte der Verfasser sich von jeglicher Auseinandersetzung mit anderen Schriften über Leibniz — obwohl sich zu einer solchen mehrmals Gelegenheit geboten hätte — schon aus Mangel an Raum am besten fernzuhalten. Die Punkte, an denen er von andern abweicht, werden sich aus der Darstellung selbst ergeben.

Einleitung.

§ 1. Methapysik und Empirie.

Wenn wir das Kausalproblem bei Leibniz vom metaphysischen Standpunkte begreifen wollen, so haben wir in erster Linie die metaphysischen Schriften des Meisters ins Auge zu fassen, die physikalischen aber entweder ganz aus der Untersuchung auszuscheiden oder uns doch auf ihre philosophischen Ausführungen zu beschränken. Doch ist dies noch nicht genug. Auch in Aufsätzen über philosophische Fragen liebt Leibniz es, auf die Empirie zurückzugreifen, sodass wir auch hier, um den metaphysischen Kern des Kausalproblems zu erkennen, diesen oft erst aus seiner empirischen Hülle herausschälen müssen. Leibniz, der in allen Gebieten des Wissens zu Hause war, verleugnet auch in den abstraktesten Schriften den gründlichen Forscher nicht, der gerne die Ergebnisse der einzelnen empirischen Wissenschaften heranzieht, um sie dem Gesammtbilde einzufügen. Aber man muss sich hüten, das, was er in naturwissenschaftlichem Sinne sagt, als philosophische Behauptung aufzufassen. Man würde sonst ein durchaus schiefes Bild von seinem metaphysischen System bekommen. Ja, man könnte bei solchem fehlerhaften Verfahren zu der Ansicht gelangen, dass Leibniz eine doppelte Wahrheit lehre und, ein zweiter Parmenides, das, was er aus der rein

begrifflichen Auffassung der Dinge verbannt habe, in der näheren Naturerklärung wieder als wirklich einzuführen gezwungen sei.

Etwas anderes ist es, nach Feststellung der metaphysischen Kausalitätslehre die Gesetze des Geschehens in der Erscheinungswelt und ihr Verhältnis zur Metaphysik zu untersuchen. Nicht aber dürfen wir die Grenze beider Gebiete verwischen und die Dinge an sich mit den Phänomenen zu einem unentwirrbaren Knäuel vermengen.

I. Das Kausalproblem inbezug auf die geschaffene Welt.

1. Das Geschehen in der Monadenwelt.

§ 2. Beständige Veränderung, d. h. Thätigkeit der Monaden.

Das Substrat der Erscheinungswelt sind die Monaden: »Die wahrhaften Atome der Natur«,[1] »die substantiellen Formen«,[2] »die wirklichen Einheiten der Dinge«,[3] »die ursprünglichen Kräfte«.[4] Einer der ersten Sätze der »Monadologie« schreibt diesen Monaden beständige Veränderung zu: »Je prends . . . pour accordé, que tout être creé est sujet au changement, et par consequent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune«.[5] Von dieser Bestimmung, in der die beständige Veränderung der Monaden behauptet wird, haben wir auszugehen, um in das Kausalproblem selbst einzudringen.[6] Nun besteht das Wesen der Monaden

---

[1] Monadologie § 3. Ph. S. VI, 607.
[2] [3] [4] Syst. Nouveau. Ph. S. IV, 478. 479.
[5] Monad. § 10. Ph. S. VI. 608.
[6] »Die Veränderung ist die Bedingung der Kausalität«. W. Wundt: »Logik« I. Bd. S. 596.

in erster Linie in der thätigen Kraft. »Je les (sc. monades) appelle peutestre plus intelligiblement forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte . . ., mais encor une activité originale«.[1] Folglich ist die Veränderung der Monade, da, wie wir weiter unten sehen werden, jede Einwirkung von aussen fehlt, nichts anderes als die Bethätigung der ihr innewohnenden Kraft. Die Monaden haben in sich Kraft, selbst zu handeln. Nimmt man ihnen diese, so läuft man nach Leibniz Gefahr, in den Spinocismus zu geraten. »Agere est character substantiarum«.[2] »Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance«.[3] »La nature de la substance demande necessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un chnagement, sans lequel elle n'auroit point de force d'agir«.[4] Und in einem Briefe an Hoffmann bemerkt Leibniz: »Pulchre notas .... adempta rebus vi agendinon posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinocismum«.[5] So gewinnt der Satz, dass jede Monade in beständiger Veränderung ist, die Gestalt: jede Monade ist in beständiger Thätigkeit. »Je soutiens que naturellement une substance ne sauroit estre sans action«.[6] Alle Veränderungen einer Monade bilden demnach eine ununterbrochen zusammenhängende Kette von Kraftäusserungen.

§ 3. Das Gesetz der immanenten Kausalität.

Aus den bisherigen Bestimmungen des metaphysischen Geschehens ergeben sich ohne weiteres zwei grosse Gesetze, die als Angelpunkte des gesammten Systems gelten können: das Gesetz der immanenten Kausalität und das der Kontinuität.

Der Satz, dass die Monade eine stets thätige, alles aus sich herausschaffende Krafteinheit ist, wird von

---

[1] Syst. nouveau. Ph. S. IV, 479.
[2] De primae Philosophiae Emendatione. Ph. S. IV, 469.
[3] Théodicée III, § 393. Ph. S. VI, 350.
[4] Syst. nouveau. Ph. S. IV, 485.
[5] Brief an Hoffmann. Dutens II, Teil 1, S. 260.
[6] Nouveaux Essais. Préface. Ph. S. V, 46.

Leibniz zu der Bestimmung ergänzt, dass die Monade weder von aussen eine Einwirkung erleiden, noch auf andere Monaden selbst einwirken kann. Soll die Substanz in Wahrheit eine »Monade«, eine für sich bestehende Einheit, sein, so muss auch alles Geschehene immanent sein. Eine abgeschlossene Welt für sich, erzeugt die Monade alle ihre Veränderungen aus sich selbst heraus, unbeeinflusst durch die Aussenwelt. »Monades non sunt principium operationum ad extra«.[1] »Chaque substance est la cause unique de toutes ses actions«.[2] »Non credo systema esse possibile, in quo Monades in se invicem agant, quia non videtur possibilis modus«.[3] Am klarsten spricht sich Leibniz über die Unmöglichkeit des gegenseitigen Einflusses der Monaden in folgenden Sätzen der »Monadologie« aus. »Il n'y a pas moyuen . . . d'expliquer, comment une Monade puisse être alterée ou changée dans son interieur par quelque autre creature, puisqu'lon n'y sauroit rien transposer n'y concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés,[4] où il y a de changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres; par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir«.[5] Il s'ensuit . . . que les changemens naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisque une cause extern ne sauroit influer dans son interieur«.[6]

§ 4. Das Gesetz der Kontinuität.

Gleiche Bedeutung wie das eben besprochene Gesetz hat für Leibniz' Philosophie das der Kontinuität. Es

---

[1] Brief an des Bosses. 29. Mai 1716. Ph. S. II, 518.

[2] Théod. III, § 300. Ph. S. VI, 295.

[3] Brief an des Bosses. 19. Aug. 1715. Ph. S. II, 503.

[4] Die »composés« sind, insofern sie uns als Körper erscheinen, keine Substanzen, sondern Phänomene, die nach den Gesetzen der Mechanik zu beurteilen sind. Siehe hierüber Näheres S. 27 f.

[5] Monad. § 7. Ph. S. VI, 607.

[6] Monad. § 11. Ph. S. VI, 608.

ist schon in den vorhergehenden Bestimmungen enthalten und bedarf nur noch der ausdrücklichen Hervorhebung. Die Natur kennt keine Sprünge, jede Entwicklung schreitet stetig fort. Dies Gesetz, das sich in jedem Gebiete des Seins zeigt und deshalb in verschiedenen Ausdrucksweisen offenbart, beherrscht auch die Kausalität. Da jeder der einzelnen Zustände der Monade in stetigem Zusammenhange mit allen früheren und allen späteren steht, so lässt sich jeder, um einen mathematischen Vergleich zu gebrauchen, als Funktion aller andern auffassen. In jedem einzelnen spiegeln sich alle wieder, alle sind innerlich verknüpft ohne irgend welches vacuum, alles Geschehen ist stetige Entwicklung. Leibniz pflegt dies Gesetz durch Umschreibungen und Vergleiche auszudrücken, so mit Vorliebe durch folgende Metapher: »Le present est gros de l'avenir, le futur se pouvoit lire dans le passé«.[1]

Fassen wir die bisherigen Ausführungen kurz zusammen, so ist das Ergebnis: das metaphysische Geschehen in der Welt der geschaffenen Substanzen ist eine kontinuierlich im Kausalnexus stehende Kette immanent erzeugter Zustände.

§ 5. Die Vorstellung.

Nachdem wir gesehen haben, dass das Prinzip der Veränderungen ein innerliches ist, ist zu bestimmen, worin diese Veränderungen bestehen. Die spezielle Art des Geschehens muss einer Reihe von Bedingungen genügen, die man gut thut, im Auge zu behalten. Dass diese Art imstande sein muss, den immanenten und kontinuierlichen Kausalzusammenhang zu erklären, ist selbstverständlich. Zwei weitere Bedingungen, die nicht von geringerer Bedeutung sind, kommen hinzu. Leibniz stellt wiederholt das Gesetz auf, dass die Welt der Monaden von den niedrigsten zu den höchsten in ununterbrochener Stufenfolge aufsteigt. Dies ist eine andere

[1] Princ. de la Nature et de la Grace § 13. Ph. S. VI, 604 u. ö.

Wirkung des Gesetzes der Kontinuität, das wir soeben in seiner Bedeutung für die Kausalität kennen gelernt haben. Keine Monade gleicht der andern (»principium identitatis indiscernibilium«.) »Jl fant . . . que chaque Monade soit differente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soyent parfaitement l'un comme l'autre«.[1] Da nun die Zahl der Monaden eine unermesslich grosse ist, so muss auch der Unterschied zwischen den niedrigsten und den höchsten unermesslich gross sein. Die spezielle Art des metaphysischen Geschehens muss also in hohem Grade gestaltungs- und entwicklungsfähig sein, sie muss sich jeder Stufe des Monadenreiches anpassen können. Trotzdem muss sie aber, da für jegliches Sein eine einheitliche Substanz: die Monade, angenommen ist, in allen Formen einheitlich bleiben. Diese Bedingungen: immanente Kausalität, Kontinuität, Entwicklungsfähigkeit, Einheitlichkeit sind unerlässlich, falls die Monade als Prinzip des Seins aufrecht erhalten werden soll.

Die Bestimmung der speciellen Art des metaphysischen Geschehens konnte von Leibniz nicht aus der phänomenalen Welt geschöpft werden, — denn die dort herrschenden mechanischen Gesetze würden das ganze Wesen der Monade aufheben, — sondern nur in Analogie mit dem geistigen Leben gefunden werden. Leibniz sagt inbezug auf die Monaden: »Je trouvay donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appetit; et qu'ainsi il falloit les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des ames«.[2] Die Thätigkeit der Monaden ist eine geistige, die einzelnen Zustände derselben sind Vorstellungen, die durch das in der Vorstellung liegende Streben zur nächsten Vorstellung verbunden sind. »Cum Monades nihil sint aliud quam repraesentationes phaenomenorum cum transitu ad nova phaenomena, patet, in iis ob repraesentationem esse per-

[1] Monad. § 9. Ph. S. VI, 608.
[2] Syst. nouveau. Ph. S. IV, 479.

ceptionem, ob transitum esse appetitum; nec dantur principia, unde aliquid aliud peti possit«.[1]

Wenn der Satz gilt, dass die Monaden geistige Wesen, Seelen sind und wenn nach Leibniz nur die Monaden wirklich, so ist alles Wirkliche Seele: »Jl n'y a que des monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent«.[2] Dem Begriffe der Seele entspricht die geistige Thätigkeit, die Vorstellung. Nicht aber darf diese »mit dem Begriffe des Bewusstseins, der klaren und deutlichen Vorstellung« gleichgesetzt oder »das Dasein der Seele von dem Dasein des Bewusstseins abhängig«[3] gemacht werden. Die Vorstellung ist nichts weiter als der Ausdruck eines vielfachen in einer Einheit. »Il suffit qu'il y ait une varieté dans d'unité, pour qu'il y ait une perception«.[4] »Corresponsus interni et externi seu repraesentatio externi in interno, compositi in simplici, multitudinis in unitate, revera perceptionem constituit«.[5] »Létat passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience«.[6]

Wie das Streben von einer Vorstellung zur andern und die Vorstellung selbst in der Monade entsteht, bietet keine Schwierigkeit für die Erklärung. Da eine Einwirkung von andern geschaffenen Substanzen ausgeschlossen ist, die Vorstellungen also nicht durch äussere Eindrücke entstehen können, so muss sich die ganze Kette der Vorstellungen spontan aus der Monade selbst entwickeln. Dies wird aber nur dadurch möglich, dass Gott bei der Schöpfung alle Vorstellungen und Strebungen als Anlage in die Monade gelegt und dass nun diese das so Angelegte

[1] Brief an des Bosses. 23. Aug. 1713. Ph. S. II. 481.
[2] Brief an Dangicourt. Sept. 1716. Erdmann 745.
[3] L. Feuerbach: „Gesch. der neuen Philos." II. Band. Ansbach. 1837. S. 50.
[4] Brief an Bourguet. 5. Aug. 1715. Ph. S. III, 581.
[5] Brief an Wagner. 4. Juni 1710. Ph. S. VII, 529.
[6] Monad. § 14. Ph. S. VI, 608.

kraft ihrer Fähigheit, spontan und immanent zu wirken, entwickelt. »Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera«.[1]

§ 6. Die verworrene Vorstellung.

Vorstellungen und Strebungen bilden die für die gesammte Monadenwelt einheitliche Form des Geschehens. Ein anderes an sich reales Geschehen giebt es in der geschaffenen Welt nicht, wie es keine andere reale Wesen als die Monaden giebt. Der Einheitlichkeit hat, wie oben ausgeführt ist, eine andere Eigenschaft zu entsprechen, die Entwicklungsfähigkeit. Das Geschehen in der Monadenwelt kann sich aber nur verschieden gestalten nach den verschiedenen Graden der Vorstellung und des Strebens. Die Qualität bleibt, nur die Intensität ändert sich. Da keine Monade nach dem »principium identitatis indiscernibilium« einer andern gleicht, so werden alle insgesammt sich eben dadurch von einander unterscheiden, dass ihnen ein höchster Grad des Vorstellens und des Strebens zu eigen ist, insofern auch die niederen Grade bei jeder höheren wiederkehren können. Grade kann es auf diesem Gebiete aber nur in Rücksicht auf Klarheit und Verworrenheit geben.[2] Der Unterschied zwischen einzelnen Vorstellungen nach dem Grade ihrer Klarheit und Deutlichkeit, den Leibniz in den »Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis«[3] inbezug auf den menschlichen Geist weiter ausführt, hat »nicht nur anthropologische, sondern auch universelle,

[1] Brief an Arnauld. 23. März 1690. Ph. S. II, 136.

[2] Da ein Streben nur insofern klar oder verworren heissen kann, als es mit aus einer mehr oder minder klaren Vorstellung folgt, — wodurch es sich in eine kontinuierliche Stufenreife vom unbewussten Triebe zum bewussten Willen gliedert —, so haben wir uns hier bei der Unterscheidung der einzelnen Grade wesentlich auf die Vorstellung als solche zu beschränken.

[3] Ph. S. IV, 409 f.

metaphysische Bedeutung«.[1] »Dominatio . . . et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionum«.[2] Gänzlich klar sind nur die Vorstellungen der Urmonade, nämlich Gottes. Alle geschaffenen Monaden sind im Verhältnis zu Gott unvollkommen, keine kann sich völlig von der Verworrenheit des Vorstellens befreien.

Die verworrene Vorstellung drückt eine Unvollkommenheit des vorstellenden Subjekts aus, einen Zustand des Leidens. »L'on attribue l'Action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la Passion en tant qu'elle a de confuses«.[3] Hier tritt uns zum ersten Male eine beschränkende, negative Bestimmung der Monaden entgegen, deren Wesen wir bisher als ursprüngliche, thätige, positive Kraft kennen gelernt haben. Der Aktivität stellt sich eine Passivität gegenüber. Wie verträgt sich diese mit der Definition der Monade als eines aus eigener Kraft handelnden Wesens? Setzt nicht der Begriff des Leidens etwas ausserhalb des Subjektes voraus, von dem dieses leidet? Kann das Subjekt auch selbst die Quelle seines Leidens sein, wie es die einzige Ursache seines Handelns ist?

Um von vornherein Leibniz' Antwort auf diese Frage zu geben, so ist auch für die verworrenen Vorstellungen, für die Passivität durchaus an der Immanenz festzuhalten. Sowenig die Monade Fenster zu irgend welcher Wirkung nach aussen oder nach innen hat, sowenig liegt die Ursache ihres Leidens ausser ihr. Wenn Gott bei der Schöpfung die ganze Kette der Vorstellungen als Anlage in die Monade gelegt hat, so können hiervon die verworrenen unmöglich ausgeschlossen sein. Auch sie sind vom Schöpfer vorausbestimmt, auch sie werden von der Monade immanent entwickelt.

Man könnte hier vielleicht die Frage aufwerfen, warum Leibniz, während es sich bisher um durchaus eindeutige

[1] Feuerbach, a. a. O. S 54.
[2] Brief an des Bosses. 16. Juni 1712. Ph. S. II, 451.
[3] Monadol. § 49. Ph. S. VI, 615.

Prinzipien handelte, an dieser Stelle eine Art von Dualismus zwischen Aktivität und Passivität eingeführt habe, zumal, da das Wesen der Monade in der Kraft beruhe, die Kraft aber etwas Aktives, nichts Passives sei. Aber die Einführung der Passivität ist, wenn man sich auf den Standpunkt des Systems stellt, notwendig. Wären die geschaffenen Monaden nur aktiv, so hätten sie nur klare Vorstellungen, so wären sie vollkommen, so würden sie sich weder von einander noch von der Zentralmonade unterscheiden, so wäre jede von ihnen ein Gott. Diese Ausführungen könnte man als indirekten Beweis für die Notwendigkeit der Passivität bezeichnen. Um den direkten zu liefern, um also zu zeigen, wie sich der Begriff des Leidens mit dem der Kraft verträgt, hat Leibniz jene eigenthümliche Theorie von der vis activa und der vis passiva aufgestellt, auf die wir im folgenden Paragraphen eingehen werden.[1]

§ 7. Vis activa und vis passiva.

Die bisherigen Ausführungen geben sozusagen nur eine populär gehaltene Lösung des Problems, das Leibniz fast zu unzähligen Malen mit immer wechselnder Färbung der Ausdrucksweise behandelt. Bald bleibt er bei mehr allgemeinen Erläuterungen stehen, bald sucht er die Tiefe und den Kern des Problems mit der ganzen dialektischen Schärfe des an den Scholastikern gebildeten Grüblers zu erforschen. Folgen wir ihm auf diesem Wege!

Wenn das Geschehen in der Monadenwelt sich als Handeln und Leiden äussert, so lässt sich schliessen, dass auch die dem Geschehen zu Grunde liegende Kraft eine doppelte ist. Dies ist eine überraschende, aber folgerichtige Wendung. Die Monade bleibt ein einheitliches

[1] Diese Theorie, die unstreitig zu dem Scharfsinnigsten gehört, was Leibniz' Philosophie uns bietet, wird um so eingehender behandelt werden, als gerade in diesem Punkte manche Darstellungen im Stiche lassen dürften.

Wesen, die ihr innewohnende Kraft aber entspringt aus einer doppelten Wurzel, einer positiven und einer negativen.

Die aktive Kraft ist das Wesenhafte der Substanz. Leibniz nennt sie Entelechie oder Seele oder Form. »Par le moyen de l'ame ou forme, il y a une veritable unité qui repond à ce qu'on appelle moy en nous«.[1] Die passive Kraft ist nichts anderes als das Prinzip der Beschränkung, durch das die aktive Kraft gehemmt wird. »A me explicatum est, . . . ipsam rerum substantianam in agendi patiendique vi consistere«.[2] Da nun alles Handeln der Monaden im Vorstellen besteht, so werden die klaren Vorstellungen auf der aktiven Kraft beruhen, die verworrenen aber dadurch entstehen, dass die aktive Kraft durch die passive in ihrer Thätigkeit beschränkt wird. »Substantiae habent . . . potentiam passivam, quatenus aliquit confuse exprimunt, activam quatenus distincte«.[3 4]

Die Beschränktheit der Monade ist aber »eine Folge ihres Verhältnisses zu den andern Monaden; jeder Monade ist von Anfang an die Vollkommenheit zugeteilt worden, es kann sich mithin auch nur diejenige Entwicklung in ihr vollziehen, welche sich mit Rücksicht auf alle andern mit der Vollkommenheit des Ganzen verträgt«.[5] Die aktive Kraft äussert sich als ideale Einwirkung auf andere Monaden, die passive als ideale Einwirkung, die die Monade durch andere erleidet. Diese Beeinflussung ist nicht an sich wirklich, sie ist es nur bei der Schöpfung im Geiste Gottes gewesen und offenbart sich uns in der geschaffenen Welt als Harmonie aller gänzlich immanent handelnden Wesen. »Chacune (sc. substance) est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoyque ce ne

---

[1] Syst. nouveau. Ph. S. IV, 428.

[2] De ipsa natura. Ph. S. IV, 508.

[3] De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis. Ph. S. VII, 322. (Der Satz fehlt bei Erdmann.)

[4] Es ist nicht zu leugnen, dass sich bei Leibniz die aktive Kraft bald mehr auf die klare Vorstellung, bald mehr auf die Vorstellung, auf die Thätigkeit überhaupt bezieht.

[5] Zeller, Gesch. der neuer. Philos. München 1873. S. 118.

soit qu'idealement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a reglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune«.[1] »La substance dont la disposition rend raison du changement, d'une maniere intelligible, en sorte qu'on peut juger que c'est à elle que les autres ont esté accommodé ées en ce point dès le commencement, selon l'ordre des decrets de Dieu, est celle qu'on doit concevoir en cela, comme agissante ensuite sur les autres«.[2] Auf eine metaphysische Formel gebracht, erscheint diese Theorie in der »Monadologie«, wo es heisst: »Une Creature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est en là qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre«.[3]

In den Begriffen aktiv und passiv liegt also eine doppelte Beziehung, erstens auf die eigene Wirksamkeit der Monade, wonach man die Vorstellungen in klare und verworrene zu gliedern hat, zweitens auf die übrigen Monaden, wonach Gott eine Monade den andern und damit das Handeln der einen dem der andern in der Weise angepasst hat, dass die Vorstellungen der einen Monade den Grund a priori und damit die ideale Ursache der Vorstellungen einer andern bilden. Die Verknüpfung beider Beziehungen bietet keine Schwierigkeit, denn wenn eine Monade die ideale Ursache für das Handeln einer andern ist, das Handeln der Monaden überhaupt aber in Vorstellungen und Strebungen besteht, so kann sich die Überordnung der einen über die andere, wie die Unterordnung dieser unter jene nur in wechselseitig klaren oder verworrenen Vorstellungen und Strebungen[4] bekunden.

Wechselseitige Kraftäusserung nun nennen wir Wirkung und Gegenwirkung oder Widerstand. Der Widerstand

[1] Théod. I. § 66. Ph. S. VI, 139.
[2] Pyst. nouveau. Ph. S. IV, 486.
[3] Monad. § 50. Ph. S. VI, 615.
[4] Siehe S. 14, Anm. 2.

fliesst aus dem jedem Wesen innewohnenden Beharrungsvermögen, der Trägheit. Hier gelangen wir zu einem Begriff, der Leibniz zum Ausbau seines Problems von der vis passiva in erster Linie gedient hat. Vergegenwärtigen wir uns die begriffliche Entwicklung der vis passiva, so erkannten wir in ihr zunächst das Prinzip der verworrenen Vorstellung. Hieraus ergab sich die doppelte Beziehung der eigenen Beschränkung und der idealen Unterordnung unter andere Monaden. Dies führte zum Begriff der Trägheit. Nehmen wir nun aus der Erscheinungswelt auf dem Wege der Analogiebildung als Prinzip der Trägheit den Begriff der Materie, so erkennen wir, wie es sich psychologisch rechtfertigt, dass Leibniz die vis passiva als Materie bezeichnet und zwar als »materia metaphysica«[1] oder häufiger als »materia prima«.[2] Diesem metaphysischen Begriff der Materie haftet nichts von der Körperlichkeit an, die dem physikalischen Begriffe derselben zukommt. Hier ist die Materie nur das Prinzip der Beschränkung inbezug auf die Vorstellungen der Monade, das des idealen Widerstandes inbezug auf die übrigen Monaden. »In hac ipsa vi passiva resistendi ipsam materiae primae notionem colloco«.[3] »Materia prima cuivis Entelechiae est essentialis neque unquam ab ea separatur, quum eam compleat est sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae«.[4] Dieser letzte Satz scheint uns besonders wichtig zu sein, denn er drückt das Verhältnis der prima materia zur Entelechie und zur Substanz klar aus. Die Entelechie und die metaphysische Materie konstituieren die Substanz. Weit entfernt, selbst eine Substanz zu sein, ist die erste Materie dennoch etwas jeder Substanz »wesenhaft« zugehörendes,

[1] So z. B. De modo distinguendi phaenomena. Ph. S. VII, 322.

[2] Zum Unterschied von der weiter unten zu besprechenden „materia secunda".

[3] De ipsa natura. § 11. Ph. S. IV, 510.

[4] Brief an des Bosses. 16. Okt. 1706. Ph. S. II, 324.

ein »Moment der Vorstellungstätigkeit«, wie O. Pfleiderer sie treffend bezeichnet.[1]

Wenn es heisst, dass Entelechie und erste Materie das Wesen der Substanz ausmachen, so darf dies nicht irreführen. Beide Seiten sind nicht gänzlich parallel, nicht gleichwertig, vielmehr wird die Entelechie als begrifflich erste Kraft durch die Materie modifiziert. Je niedriger die Stufe einer Monade und damit die Entelechie, desto wirksamer ist die vis passiva; je höher die Substanz steht, desto mehr wird die vis activa über die materia prima den Sieg davontragen, bis diese endlich in einer Substanz, der höchsten: in Gott ganz überwunden ist. Auch die Engel und Seligen haben an der metaphysischen Materie teil, denn auch ihre Vorstellungen sind im Verhältnis zu denen Gottes beschränkt. »Les Anges et les bienheureux sont des Creatures aussi bien que nous, où il y a toujours quelque perception confuse melée avec des connoissances distinctes«.[2] »Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae ubicumque est, materiam constituit«.[3]

Konnten wir mit Pfleiderer die erste Materie ein »Moment der Vorstellungsthätigkeit« nennen, so ist die zweite Materie nur ein »Phänomen« derselben.[4] Wir werden auf dies Problem noch bei Besprechung der Kausalität innerhalb der phänomenalen Welt eingehend zurückkommen, hier soll nur ihr Verhältnis zur ersten Materie erörtert werden. Ist die erste Materie das Prinzip des Widerstandes, der Beschränkung einer Vorstellung, so ist die zweite Materie der Inhalt dieser beschränkten, verworrenen Vorstellungen, ein Zusammenfluss von unendlich vielen vorgestellten Wesen, das Gemisch von Wirkungen des Unendlichen, das uns umgiebt, nichts der Substanz wesenhaft Gehörendes, sondern nur ein Phänomen,

---

[1] O. Pfleiderer, Gesch. der Religionsphilos. 3. Aufl. S. 70.
[2] Théod. II, § 310. Ph. S. VI, 300.
[3] Brief an Wagner. 4. Juni 1710. Ph. S. VII, 530.
[4] O. Pfleiderer, a. a. O. S. 70.

welches das Resultat von Substanzen ist.[1] »Materia vero secunda . . . . . resultatum est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam et suam materiam primam«.[2] (In der Beschränkung.)

In der Beschränkung der geschaffenen Substanzen, der Materie, liegt die Verschiedenheit Gottes und der Kreaturen begründet. Ist der Begriff der Kraft das Einheitsband zwischen allem Bestehenden, zwischen Gott und Welt, sodass die Kreaturen nicht zu Momenten der einen, allein kräftigen Substanz Spinozas herabsinken, so kann andererseits als das gemeinsame Band der geschaffenen Welt die Materie angesehen werden. Die erste Materie ist es, insofern sie das allen Kreaturen zukommende Prinzip der verworrenen Vorstellung ist, die zweite Materie, insofern sie das bei allen Kreaturen wenn nicht gleiche, doch gleichartige Objekt der verworrenen Vorstellungen ist, das Phänomen der Dinge an sich, d. h. der Monaden, die Erscheinungswelt, wie sie sich in den Vorstellungen aller Kreaturen, die ja alle mehr oder minder unvollkommen sind, wiederspiegelt. »Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière«.[3] »Dieu seul est au dessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur; mais les creatures franches ou affranchies de la matière, seroient detachées en même temps de la liaison universelle, et comme des deserteurs de l'ordre general«.[4] Die Materie ist das allgemeine Band der geschaffenen — Monaden. Dieser Satz, der anfangs vielleicht paradox klingt — nach Feuerbach »einer der erhabensten und tiefsten Gedanken der Leibnizischen Philosophie«[5] — ist dennoch im Geiste des Systems gesprochen und durchaus folgerichtig.

Dass der Inhalt der verworrenen Vorstellungen, d. h. die zweite Materie, wie ein Fluss ohne Unterlass wechselt,

[1] S. Feuerbach, a. a. O. S. 73.
[2] Brief an des Bosses. 16. Okt. 1706. Ph. S. II, 324.
[3] Théod. II, § 124. Ph. S. VI, 179.
[4] Considérations sur les Principes de Vie. Ph. S. VI, 546.
[5] Feuerbach, a. a O. S. 64.

ist selbstverständlich. »Materia instar fluminis mutatur«.[1] »Nullam Entelechiam puto affixam esse certae parti materiae«.[2] Von dem Prinzip der verworrenen Vorstellung aber, d. h. von der ersten Materie kann die geschaffene Monade niemals befreit werden. »Etsi ergo Deus per potentiam absolutam posset substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde Actum purum, qualis ipse est solus«.[3][4]

§ 8. Die prästabilierte Harmonie.

Die Theorie von der vis activa und der vis passiva hat keinen andern Zweck, als die Frage nach dem metaphysischen Geschehen, der Wechselwirkung im Monadenreiche, kurz das Kausalproblem zu lösen. Der Weg zur Lösung war die Zurückführung des Geschehens auf die diesem zu Grunde liegenden Grundkräfte. Diese Auseinandersetzungen haben einen mehr populär gehaltenen Ausdruck in der Lehre von der prästabilierten Harmonie gefunden. Hier sind es nur die Ergebnisse der Untersuchung, die Leibniz uns mitteilt. Eine Begründung, vor allem die Zurückführung auf die Kraft, fehlt ganz. Wir haben über die prästabilierte Harmonie nichts wesentlich Neues dem schon Gesagten hinzuzufügen. Neu ist nur die Ausdrucksweise, die infolge des bewussten Gegensatzes gegen den Occasianalismus die Parallele mit diesen stärker hervortreten lässt. Die Lehre von der prästabilierten Harmonie besagt, dass »Gott jeder Monade gleich bei der Schöpfung diejenige Natur verliehen und ebendamit diejenigen Thätigkeiten und diejenige Reihen-

[1] Br. an des Bosses 11. März 1706. Ph. S. II, 306.

[2] Ebda Ph. S. II, 307. Dass in diesem und im vorhergehenden Citat nur die 2. Materie gemeint sein kann, geht aus allem klar hervor.

[3] Br. an des Bosses. 16. Okt. 1706. Ph. S. II, 324.

[4] Vgl. über den Begriff der Materie bei Leibniz bes. G. Wernick: der Begriff der Materie bei Leibniz in seiner Entwickelung und in seinen historischen Beziehungen. J. D. Jena 1893 und Thilo: Über den Begriff der Materie bei Leibniz, Zeitschrift für exakte Philosophie. 1889.

folge dieser Thätigkeiten in ihr angelegt hat, welche die Rücksicht auf alle andern und das aus ihnen bestehende Weltganze forderte. Jede ist daher durch die Idee aller andern bestimmt und hilft ihrerseits alle andern bestimmen . . . und es stellt sich aus allen diesen unzähligen Einzelwesen und ihren von einander scheinbar ganz unabhängigen Entwicklungen jenes vollendete in allen seinen Teilen durchaus harmonische Ganze her, das wir die Welt nennen«.[1] »Dans les substances simples ce n'est qu'une influence ideale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effect que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les Idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en reglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle«.[2] »A nobis est explicatum: commercium scilicet substantiarum sive monadum oriri non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione, uno quoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam unio animae corpdrisque consistit«.[3]

Die Anwendung der »praeformatio divina« auf die »unio animae corporisque« trägt auch zuweilen speziell die Benennung »harmonie préétablie«. Wie überhaupt zwischen den Monaden ideale Übereinstimmung herrscht, so natürlich auch zwischen den den Körper konstituierenden und der Seelenmonade. Hiervon weiter unten mehr.

§ 9. Das Stufenreich der Monaden, vom Gesichtspunkte der vis activa und der vis passiva aus betrachtet.

Es erübrigt noch, einen Punkt des Problems von der vis activa und der vis passiva zu besprechen. Beide dürfen nicht als schroff und unvermittelt einander gegenüberstehend gedacht werden, wie es vielleicht der sprachliche Ausdruck vermuthen lässt. Leibniz kennt nach

---

[1] Zeller, a. a. O. S. 117.
[2] Monad. § 51. Ph. S. VI, 615.
[3] De ipsa natura. Ph. S. IV, 510.

dem Gesetze der Kontinuität keinen Sprung in der Natur, also auch keinen Übergang von aktiv wirkenden Substanzen zu solchen, die sich passiv verhalten. Die vis activa und die vis passiva sind nicht absolut getrennt. »Il y a une infinité de degrés en toutes choses. Il y a une infinité de degrés entre un mouvement, tel qu'on voudra et le parfait repos, entre la dureté et la parfaite fluidité qui soit sans recistance aucune, entre Dieu et le neant. Ainsi il y a de même une infinité de degrés entre un actif tel qu'il puisse estre et le passif tout pur. Et par consequent il n'est pas raisonnable de n'admettre qu'un seul Actif, c'est à dire l'Esprit Universel, avec le seul Passif, c'est à dire la matière«.[1] Es giebt eine unendliche Reihe von Zuständen zwischen der reinen Kraft Gottes und der niedrigsten Monade. Man kann jedes Glied dieser Reihe als ein Produkt aus zwei Faktoren auffassen, von denen der eine die vis activa, der andere die vis passiva bedeutet. Steigt man von der untersten Monade auf, die, wohlverstanden, immer noch eine Entelechie, eine vis activa, enthält, so nimmt in jedem folgenden Gliede der Faktor, der die vis passiva bedeutet, um einen fast unendlich kleinen Unterschied zu, der andere, der das Symbol für die vis passiva ist, um denselben Unterschied ab, bis dieser im letzten Gliede schwindet, jener unendlich gross wird. Bezeichnen wir die vis passiva als m (Materie), die vis activa als e (Entelechie) und die Intensität jedes Gliedes durch Exponenten, so ergiebt sich die Reihe (von unten aufsteigend):

$$e^{1} m^{\infty - 1},\ e^{2} m^{\infty - 2},\ e^{3} m^{\infty - 3} \ldots\ldots\ldots$$

$$\ldots\ldots e^{\infty - 2} m^{2},\ e^{\infty - 1} m^{1},\ e^{\infty}$$

Die Exponenten jedes Gliedes müssen ∞ ergeben, weil jede Monade das All, d. h. die Unendlichkeit mit ihrer Vorstellungskraft umfasst, nur mit verschiedenem Grade der Deutlichkeit.[2] »Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connoissence de l'objet, que

[1] Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel. Ph. S. VI, 537.

[2] S. jedoch inbetreff des Gliedes e^{∞}, das Gott bedeutet, S. 99.

les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes«.[1]

Jedes der Glieder bezeichnet eine bestimmte Krafteinheit, d. h. eine Monade. Ein Glied m ∞ kann es nicht geben, denn das würde eine Substanz bedeuten, die nur Materie ist und keine aktive Kraft enthält, was unmöglich ist, denn weder ist die Materie eine Kraft, noch ist irgend eine Substanz ohne Kraft denkbar.

Überblicken wir hiernach das ganze Reich der Monaden, so werden wir es für ein Kontinuum von Vorstellungs- — und Strebungs- — kräften erklären. Die in den niederen Monaden verworrenen Vorstellungen und bewusstlosen Triebe erheben sich zu immer grösserer Klarheit. Die perception wird stufenmässig zur apperception, die Strebung zum bewussten Willen.

In allen aber herrscht, wie wir darzulegen suchten, dasselbe Prinzip des Geschehens. Konnten wir oben das metaphysische Geschehen in der Welt der geschaffenen Monaden in einem gemeinsamen Gesetze definieren: »Das metaphysische Geschehen ist eine kontinuierlich im Kausalnexus stehende Kette immanent erzeugter Zustände«,[2] so können wir nun als nähere Bestimmung wiederum für alle Monaden hinzusetzen: »Es besteht zwischen den immanenten, kontinuierlich zusammenhängenden Zuständen aller Monaden beständige Übereinstimmung und zwar ein idealer Kausalnexus, insofern eine Monade kraft ihrer vis activa die ideale Ursache für das Geschehen in andern Monaden abgiebt und zufolge der vis passiva in ihren eigenen Veränderungen von andern Monaden durch idealen Einfluss bestimmt wird.

§ 10. Die Monadenaggregate.

Es gilt, noch einen Blick auf die Monadenaggregate zu werfen. Jede Monade steht in einem idealen Zusammen-

[1] Monad. § 60. Ph. S. VI, 617.
[2] S. S. 11.

hang mit der Gesammtheit der übrigen, ihre Vorstellung umfasst — mehr oder minder verworren — das All. Neben diesem allgemeinen Verhältnisse aber besteht eine engere Zusammengehörigkeit einzelner Monaden. Diese Gruppen sind nicht nach dem Prinzip der Koordination ihrer Glieder gebildet, sondern nach dem der Subordination der übrigen unter eins. Die herrschende Monade ist das Zentrum — centre substantiel [1] — des Aggregats. Die Gesammtheit der übrigen bilden — bildlich gesprochen — den Körper der Zentralmonade. »Chaque substance simple ou Monade distinguée, qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple, d'un animal) et le principe de son Unicité est environnée d'une Masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, suivant les affections duquel elle represente, comme dans une maniere de centre, les choses qui sont hors d'elle«.[2] Diese Bestimmungen, die scheinbar etwas ganz Neues bringen, sind doch nur folgerichtige Konsequenzen der früheren Ausführungen. Insofern eine Monade »mit andern in dem Verhältnisse steht, dass in ihr eine deutliche Vorstellung dessen ist, was in jenen vorgeht, dass mithin die Zustände der andern aus ihr erklärt werden«,[3] insofern ist sie das Zentrum des Aggregats und dementsprechend bilden jene ihren Körper. »In ihr ist als Einheit, was in jenem zerstreut ist, und durch sie ist auch jenen ihr Zusammenhang mit einander vermittelt«.[3] Herrschaft und Subordination sind also lediglich auf die Grade der Vorstellungen und auf die wechselseitig wirkende vis activa und vis passiva zurückzuführen. »Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionum«.[4]

[1] Principes de la Nature et de la Grace. § 12. Ph. S. VI, 603.
[2] Prinzipes de la Nature et de la Grace § 3. Ph. S. VI, 598.
[3] Zeller, a. a. O. S. 128.
[4] Brief an des Bosses. 16. Juni 1712. Ph. S. II, 451.

Die Verbindung mehrerer Monaden zu einem Aggregat bildet den Grund zur phänomenalen Körperwelt, ist mit ihr aber durchaus nicht identisch. An sich sind die Monadenaggregate nichts weniger als körperhaft. Wie ihre einzelnen Bestandteile sind sie geistiger Natur: Komplexe von Vorstellungskräften. Dadurch, dass sich mehrere geistige Kräfte zusammenschliessen, entsteht kein Körper. Erst in unserer verworrenen Vorstellung erscheinen die Aggregate körperhaft. Wie in der Vorstellung dieser Übergang aus dem Geistigen ins Körperliche vor sich geht, ist von Leibniz nicht näher erklärt worden, sondern als Thatsache der Erfahrung hingenommen. An diesem Punkte wird die Kritik einzusetzen haben, indessen ist es hier nur unsere Aufgabe. darzustellen, was unser Philosoph bietet. Bei der Betrachtung des Leibnizischen Systems müssen die Monadenaggregate und die in der Erscheinung sich darbietenden Aggregate, d. h. die Körper, streng gesondert werden. Jene sind an sich real, diese sind unsere Vorstellungsbilder von jenen, und unsere Vorstellung giebt uns die metaphysischen Objekte nicht untrüglich genau, wie sie sind, sondern, gemäss unserer Unvollkommenheit, mehr oder minder ungenau und verworren wieder. Die Körperlichkeit liegt nicht in den Dingen an sich, sondern in unserer Vorstellung. Die Bedingung der Körperlichkeit ist das räumliche Verhältnis, die Monaden aber sind unräumlich, erst in uns entsteht die Vorstellung des Raums und damit körperlicher Gebilde.

Es ist gut, sich die Grenze beider Gebiete scharf vor Augen zu halten. Verwischt man den Unterschied zwischen den Monadenaggregaten und den Körpern der Erscheinungswelt, so hebt man überhaupt den Unterschied zwischen den Dingen an sich und den Phänomenen, zwischen Metaphysik und Empirie auf. Wenn in Leibniz' Schriften selbst, besonders in den mehr populär gehaltenen Aufsätzen, auch in der »Monadologie«, diese Grenze zwischen beiden Arten von Aggregaten nicht strenge innegehalten zu sein scheint, so ist das eben nur Schein,

im schlimmsten Falle ein fehlerhaftes Zugeständnis an die gewöhnliche Meinung. Dies ergiebt sich aus der einfachen Erwägung, dass, wie wir zu zeigen versuchten, mit der Vermengung beider Gebiete die Grundlinien des gesammten Systems in unglaubliche Verwirrung geraten würden. Sodann finden sich aber in den streng wissenschaftlichen Schriften, so besonders in den Briefen an gelehrte Freunde, an des Bosses, Burguet, Remond und andere, fast unzählig viele Stellen, wo unser Philosoph auf scharfe Sonderung der metaphysischen Objekte und der Phänomene dringt.

Es ist hier nicht der Ort, alle Ausführungen von Leibniz über die Monadenaggregate zu entwickeln. Im Folgenden werden nur die erörtert, die auf das Kausalproblem Bezug haben. Dass die bisher dargestellten Gesetze unbeschränkte und unveränderte Anwendung auf die Monaden als Aggregatsglieder finden, ist selbstverständlich. Wie jede Monade, für sich betrachtet, alle ihre Vorstellungen immanent und kontinuierlich entwickelt, so auch die Monade, als Glied eines Aggregats angesehen, sei es als Zentralmonade, sei es als eine der Körpermonaden. Keine Einwirkung nach aussen und von aussen, auch nicht innerhalb desselben Aggregats.

Dieser Einklang ohne Einfluss zwischen den Gliedern eines Aggregats und speziell zwischen der Zentralmonade und ihrem Körper ist es, auf den vorzugsweise die Bezeichnung »prästabilierte Harmonie« — wenn auch nicht ausschliesslich — angewendet zu werden pflegt. Vor allem inbezug auf den menschlichen Körper und Geist liebt Leibniz es, dies Prinzip klar zu machen. »Il faut . . . . que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera. Que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu . . . . . Que l'union de l'ame avec le corps, et même l'opération d'une substance sur l'autre ne consiste que dans ce parfait accord mutuel, establi exprès par l'ordre de la première création, en

vertu d'uquel chaque substance, suivant ses propres loix,[1] se rencontre dans ce que demandent les autres; et les operations de l'une suivent ou accompagnent ainsi l'operation ou le changement de l'autre«.[2] Ohne auf die weitere Fülle der Belege einzugehen, sei nur noch auf das berühmte Uhrenbeispiel[3] hingewiesen. Leibniz vergleicht Seele und Körper mit zwei Uhren, die völlig gleich gehen. Entweder kann dies durch direkten Einfluss geschehen, wenn nämlich die Uhrwerke mit einander in Verbindung stehen. Oder es kann dadurch geschehen, dass ein geschickter Mechaniker sie in jedem Augenblicke neu stellt. Jenes ist die Ansicht der »Philosophie vulgaire«, dies die Okkasionalisten: beide Meinungen sind zu verwerfen. Man muss, um richtig zu gehen, annehmen, dass die beiden Uhren so kunstvoll verfertigt sind, dass sie beständig von selbst übereinstimmen. Mit andern Worten: Gott hat bei der Schöpfung im Voraus die Handlungen von Seele und Körper, die sich in Wirklichkeit nicht beeinflussen, so bestimmt, dass sie von selbst in solchem Einklang stehen, als ob sie sich gegenseitig beeinflussten.

Wie überhaupt die Harmonie zwischen den Monaden, so lässt sich auch die »union de l'âme avec le corps« nur durch die vis activa und die vis passiva erklären. Diese Grundkräfte der Monaden, die vires primitivae, scheinen uns überhaupt den Schlüssel für fast alle Schwierigkeiten der Leibnizischen Metaphysik zu enthalten.

Wir sahen oben,[4] dass die Stellung der einzelnen Monaden im Universum durch das Verhältnis der vis

[1] Hier wird von den besonderen Gesetzen der Seele und des Körpers gesprochen. Darnach scheint doch eine reale von dem Monadenreiche verschiedene Körperwelt zu bestehen und jener oben behauptete Unterschied zwischen metaphysischen und phänomenalen Aggregaten hinfällig zu sein? Wir verweisen zur Lösung dieses nur scheinbaren Widerspruches auf S. 32 f.

[2] Br. an Arnauld. 23. März 1690. Ph. S. II, 135.

[3] Éclaircissem. de la Communication des Substances. Ph. S. IV, 498 u. ö.

[4] S. S. 17 f.

activa zur vis passiva oder materia prima bedingt wird. Dasselbe gilt von den Monadenaggregaten. Die Stellung derselben entspricht dem Verhältnisse von entelechia und materia prima in der Zentralmonade. So entsteht das Stufenreich der Natur, das eine kontinuierlich aufsteigende Entwickelungsreife von Passivität zur Aktivität bildet.

In jedem der Organismen herrschen dieselben Gesetze des metaphysischen Geschehens, das einheitlich und vielgestaltig zugleich ist. Einheitlich: denn es ist in allen nichts anderes als perception und appétition, klarer oder verworrener; vielgestaltig: denn es offenbart sich uns in der Erscheinung als mechanische Bewegung, als vegetatives, als tierisches Leben und erreicht die höchste irdische Stufe im menschlichen durch Vernunftgesetze erleuchteten und durch bewussten Willen ausgezeichneten Organismus.

Nachdem wir so die metaphysische Welt der geschaffenen Substanzen und zwar die einzelnen Monaden wie die Monadenaggregate vom Standpunkte des Kausalproblems betrachtet haben, wenden wir uns zu der Erscheinungswelt. Hier gilt es, erstens das Geschehen selbst festzustellen und zweitens das phänomenale Geschehen mit dem metaphysischen in Verbindung zu bringen, denn das kann man bei einem Denker wie Leibniz von vornherein vermuthen, dass hier nicht zwei verschiedene Systeme unvermittelt neben einander treten, sondern vielmehr — was allerdings nicht immer erkannt worden ist — in innigem Zusammenhange stehen.

II. Das Geschehen in der Erscheinungswelt.

§ 11. Die Körperwelt: ein Phänomen. Raum, Zeit, Bewegung.

Wir haben oben[1] die zweite Materie als verworrene Vorstellung in ihrem Verhältnisse zur Monade und zur

[1] S. S. 20.

ersten Materie entwickelt. Hier gilt es, die materia secunda nicht mehr als Vorstellung, sondern als Vorgestelltes zu betrachten. »La matière, c'est à dire le mélange des effects de l'infini environnant«.[1] »Die zweite Materie ist das Gemisch der Wirkungen des Unendlichen, das uns umgiebt«. »Aus der verworrenen Vorstellung des Verhältnisses der Monadenaggregate, entsteht uns die Anschauung des räumlich Ausgedehnten, der körperlichen Masse, dessen, was man gewöhnlich Materie nennt, der sogenannten materia secunda«.[2]

So treten wir aus dem Reiche der Metaphysik in das der Erscheinungswelt. Dort war alles Seele, hier ist alles Körper, dort mussten wir uns die Begriffe konstruieren, hier werden uns die Dinge durch die Erfahrung gegeben. Die Grundzüge des metaphysischen Systems verlangten, dass wir immanente Kausalität festsetzten, die Erfahrung zeigt uns, dass alles in der Körperwelt nach mechanischen Gesetzen verläuft in unmittelbarer, direkter Aufeinanderwirkung der Dinge. Hier scheint ein innerer Widerspruch zu liegen: wir wiederholen, dass uns eine zwingende Erklärung des Überganges aus dem Geistigen ins Körperliche, von der Vorstellung der Monaden zur Anschauung der Körperwelt nicht gegeben zu sein scheint.[3] Für unsern Philosophen existiert dieser Widerspruch indessen nicht, für ihn sind beide Gebiete vermittelt und eng verknüpft.

Zunächst wird der Gegensatz zwischen beiden dadurch bedeutend abgeschwächt, dass sie eben nicht gleichwertig sind. Die Monaden sind Substanzen: metaphysisch reale Wesen, die Körper sind Phänomene: als Körper nicht real. »La matiere . . . . . n'est qu'un Amas d'un nombre infini d'Estrès«.[4] »L'assemblage de plusieurs Estres n'est pas un Estre«.[5] Dieser paradox klingende und aphoristisch

[1] Nouveaux Essais. Préf. Ph. S. V, 50.
[2] Zeller, a. a. O. S. 21.
[3] S. S. 27.
[4] Nouveaux Essais. IV, Kap. 10, § 11. Ph. S. V 421.
[5] Br. an die Kurfürstin Sophie. 30. Nov. 1701. Ph. S. VII, 557.

zugespitzte Ausspruch giebt den Kern der Sache klar wieder. L'assemblage de plusieurs Estres, d. h. ein Monadencomplex wird in unserer Anschauung zu einem Dinge, das so, wie es uns erscheint, nicht existiert. Das Reale an diesem Gebilde ist nicht das Körperhafte, sondern der dem Körper zu Grunde liegende Monadenkomplex. »Mes Monades ne sont pas des Atomes de matière, mais des substances simples, douées de force — j'adjoute, de perception et d'appetit — dont les corps ne sont que des phenomenes«.[1] »Le corps . . . . est un être de raison ou plutôt d'imagination, un phenomene .«[2] Mit einem fast humoristisch aussehenden, aber recht treffenden Bilde erläutert Leibniz das Problem in folgendem Satze: »Massa est aggregatum substantiarum corporearum, ut caseus interdum ex confluge vermium constat«.[3] Die vermes bilden das metaphysische Monadenaggregat (nur dass im Bilde die Zentralmonade fehlt), der caseus ist der empirische Körper.

Die Voraussetzung eines körperlichen Wesens ist der Raum. Dieser wie auch die Zeit und die auf beiden beruhende räumliche Bewegung sind nach Leibniz nichts Reales, sondern phänomenal. »La source de nos embarras sur la composition du Continu vient de ce que nous concevons la matiére et l'espace comme des substances, au lieu que les choses materielles en elles mêmes ne sont que des phenomenes bien reglés: et Spatium nihil aliudestpraecise quam ordo coëxistendi, ut Tempus est ordo existendi, sed non simul«.[4] »L'espace en soi est une chose ideale comme le temps«.[5] »Je reconnais que le temps, l'étendue, le mouvement . . . ne sont que des choses ideales«.[6][7]

[1] Br. an Bourguet. 1712 od. 13. Ph. S. III, 559.
[2] Entretien de Philarete et d'Ariste. Ph. S. VI, 586.
[3] Br. an Bierling. 12. Aug. 1711. Ph. S. VII, 502.
[4] Br. an Remond. 14. März 1714. Ph. S. III, 612.
[5] 5. Schreiben an Clarke. § 33. Ph. S. VII, 396.
[6] Reponse aux reflexions de M. Bayle. Ph. S. IV, 568.
[7] Hier möchte sich die Frage erheben, ob für das System unseres Philosophen Raum und Zeit ganz gleichwertig zu behandeln sind.

§ 12. Mechanische Erklärung der Phänomene.

Durch das Hinzutreten dieser Faktoren: Raum, Zeit und Bewegung wird für unsere Anschauung das Bild der Monadenwelt durchaus verändert. Alle einzelnen Vorgänge in der Natur müssen mechanisch erklärt werden, ohne dass man jedesmal metaphysische Bestimmungen hinzuzieht. Leibniz spricht sogar von der Verachtung, der sich diejenigen aussetzen, die die Einzelheiten der Natur erklären wollen »par des notions générales, et vagues, par des formes, qualités facultés, sympathies etc.«[1] Obwohl er in der Metaphysik ganz Spiritualist ist, ist er zugleich in der Physik der denkbar gründlichste, nur auf Erfahrung sich stützende Forscher. »J'accorde que les effects particuliers de la nature se peuvent et se doivent expliquer mecaniquement«.[2] »Je demeure d'accord que la consideration de ces formes ne sert de rien dans le détail de la physique, et ne doit point estre employée à l'explication des phénomènes en particulier. Et c'est en quoy nos scholastiques ont manqué . . . . croyant de rendre raison des propriétée des corps, en faisant mention des formes et des qualités«.[3] Somit haben alle Bestimmungen der Metaphysik für die einzelnen Natur-

---

Bedenkt man, dass die Monaden in Analogie mit dem Seelenbegriff gebildet sind, dass die Veränderungen der Seele aber wohl ausserhalb des Raumes, doch nicht ausserhalb der Zeit gedacht werden können, so ist man geneigt, für die Zeit Realität in Anspruch zu nehmen. Damit stimmt es überein, dass Leibniz bei der Darstellung seines metaphysischen Systems räumliche Begriffe fast nur bildlich, zeitliche dagegen sehr häufig im eigentlichen Sinne gebraucht, z. B. Harmonie préétablie und viele andere. Was soll man zu dem Gesetze der metaphysischen kausalen Kontinuität sagen, wenn die Zeit phänomenal ist. Indess bestreitet Leibniz an den oben angeführten Stellen und öfter die Realität der Zeit, und so mag dieser Widerspruch innerhalb des Systems hier nicht verdeckt werden. Weitere bedenkliche Konsequenzen hat Leibniz übrigens aus der Leugnung der realen Zeit nicht gezogen.

[1] Br. an Pélisson. 19. Nov. 1691. Dutens I, 733.

[2] Br. an Bayle. 1687. Ph. S. III, 55.

[3] Discurs de Metaphysique. Ph. S. IV, 434.

erscheinungen keine Gültigkeit. Die Monaden hatten keine Fenster und bewirkten alle Veränderungen aus sich heraus, in der Erscheinungswelt ist die immanente Kausalität zur direkten Wechselwirkung geworden. »Il est vrai qu'on conçoit fort bien dans la matière et des emissions et des receptions des parties, par lesquelles on a raison d'expliques mecaniquement tous les phénomênes de Physique«.[1]

Die einzelnen mechanischen Gesetze — um deren Untersuchung sich Leibniz übrigens sehr verdient gemacht hat — zu behandeln, fällt nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Das würde die Aufgabe einer speziell physikalischen Schrift sein. Hier genügt es, die Thatsache festzustellen, dass Leibniz für die Phänomene alle metaphysischen Erklärungen der einzelnen Erscheinung verwirft und nur die Mechanik und ihre Gesetze gelten lassen will.[2] In den nächsten Paragraphen haben wir das Verhältnis der mechanischen Prinzipien überhaupt zu den metaphysischen zu untersuchen.

§ 13. Die Körperwelt: ein wohlbegründetes Phänomen.

Ist eine Versöhnung der Metaphysik mit der Empirie möglich? Aus der Wirklichkeit der Monadenwelt ist in der Körperwelt Schein geworden. Alle Einheit ist in der Vielheit untergegangen. Es fragt sich nur, ob der Schein für Lüge zu halten ist, so wie es dem Cartesianischen Zweifel nicht feststeht, ob nicht die Sinne uns betrügen, oder ob doch etwas Reales in diesem Scheine liegt. Wir

[1] Syst. nouveau. Ph. S. IV, 486.

[2] Es mag hier noch darauf hingewiesen werden, dass Leibniz, einer streng mechanischen Naturerklärung zuliebe, bekanntlich auch die neue Theorie seines Zeitgenossen Newton von der Anziehungskraft der Materie, von der Wirkung der Körper in die Ferne durchaus verwirft. „C'est une étrange fiction que de faire toute la matière pesante, et même vers toute autre matière, ... Un corps n'est jamais mû naturellement, que par un autre corps qui le pousse en le touchant". 5. Schreiben an Clarke. 1716. § 35. Ph. S. VII, 397.

werden sehen, dass bei Leibniz das letztere der Fall ist, dass der Schein nicht willkürlich, sondern wohl begründet ist, dass die Körper nicht »leere und regellose Träume«, sondern »gehaltvolle Naturerscheinungen«[1] sind. Was aber innerlich wohl begründet ist, das hat etwas Reales in sich, — in welchem Sinne, wird sich sogleich zeigen. Die Phänomene sind nach Leibniz einmal ihrer Form nach und andererseits ihrem Inhalte nach wohl begründet.

Wir betrachten zunächst die formale Seite. »La matière . . est . . . un phénomène bien fondé«.[2] Die Regelmässigkeit und Allgemeinheit der Naturerscheinungen bürgt dafür, dass sie etwas Reales in sich haben. »Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite reglée des phenomènes et perceptions«.[3] »Valde improbavi in Cartesianis, quod putant inter objecta et nostras de iis sensiones arbitrariam tantum esse connexionem, et in Dei fuisse arbitrio, an odores vellet repraesentare per perceptiones, quae nunc sunt colorum, quasi non Deus omnia summa ratione faciat, aut quasi circulum per triangulum repraesentaturus sit, naturaliter operando«.[4] In der mathematischen Genauigkeit und Regelmässigkeit der Phänomene liegt ihre formale Wahrheit. »Quoyque les méditations Mathematiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parceque les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs règles; et on peut dire en effect, que c'est en cela que consiste la réalité des phénomènes, qui les destingue des songes«.[5]

---

[1] K. Fischer: Gesch. d. neueren Philos. 1867 2. Band. S. 245.

[2] Br. an Conti. Ohne Datum. Dutens III, 446.

[3] Éclaircissem. des difficultés que M. Bayle a trouvés. Ph. S. IV, 523.

[4] Br. an des Bosses. 1. Sept. 1706. Ph. S. II, 314.

[5] Réponse aux reflexions. de M. Beyle. Ph. S. IV, 569.

§ 14. Zurückführung der Bewegung auf die Kraft.

Die formale Wahrheit hat ihren tieferen Grund in der realen, oder mit anderen Worten: die Phänomene sind auch ihrem Inhalte nach wohl begründete, wahre Naturerscheinungen. Die Thatsache allein, dass die Vorgänge in der Körperwelt nach mathematisch genauen Gesetzen vor sich gehen, würde die Phänomene noch nicht davor sichern, dass sie nicht leerer Schein wären, wenn diese empirischen Gesetze nicht auf höhere, metaphysische zurückgingen. Denn auch ein trügerisches Gaukelspiel kann durch eine Art von Gesetzmässigkeit geordnet werden. Es muss eine reale Brücke von der Empirie zur Metaphysik gefunden werden, wenn sich der Leibnizische Satz behaupten soll: »Massa est phaenomenon reale«,[1] d. h. Materie ist zwar ein Phänomen, aber doch liegt in ihr etwas Reales. Welches ist der reale Inhalt, wenn Ausdehnung und Figur, wenn Bewegung, Raum und Zeit ideal sind?

Da die Erscheinungswelt der Ausdruck der Monadenwelt ist, so haben wir das Reale der Körper in der ihr zu Grunde liegenden Substanz zu erblicken. »Verum est omnia Phaenomena corporum naturalia . . . posse explicari per magnitudinem, figuram et motum; sed ipsi motus, qui sunt causae figurarum, non possunt explicari nisi advocatis entelechiis«.[2] Dieser letzte Ausspruch scheint uns besonders wichtig. Ausdehnung und Bewegung: beides sind Phänomene, aber dennoch ist erstere inbezug auf die Bewegung noch wieder sekundärer Art. Die Bewegung ist unter allen Phänomenen das relativ realste. Man sieht, wie gerade dieser Punkt Leibniz und die Cartesianer in schroffen Gegensatz bringen musste. Für diese ist die Ausdehnung das ursprüngliche Wesen der körperlichen Substanzen, für Leibniz: ein sekundäres Phänomen.

Wie aber die Ausdehnung auf die Bewegung, so geht diese auf einen metaphysischen Akt zurück. Auch

[1] Br. an des Bosses. 30. April 1709. Ph. S. II, 371.
[2] Br. an des Bosses. 1. Sept. 1706. Ph. S. II, 314.

in ihr allein liegt die Realität der Körperwelt nicht begründet. So wertvoll und nothwendig die mechanische Erklärung der Naturvorgänge auch im Einzelnen ist, so darf man nicht vergessen, dass das mechanische Prinzip überhaupt auf ein metaphysisches zurückweist und dass die physikalischen Gesetze nur dadurch Wirklichkeit und Gültigkeit erlangen, dass ihre Quelle in höheren Gesetzen liegt. »Quoique tout se fasse mécaniquement, cela ne doit pas nous allarmer, parceque les principes mêmes de la mécanique — c'est à dire, les loix que la nature observe à l'égard du mouvement — ne sçauroient être expliqués par les seuls principes de science de l'étendue — c'est à dire, de la Géométrie — et j'ai démontré, qu'il faut recourir à une cause supérieure pour en rendre raison«.[1] »A me . . est proditum . . originem ipsius Mechanismi non ex solo materiali principio mathematicis rationibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam Metaphysico fonte fluxisse«.[2] Und so ergiebt sich das Resultat, dass, wie den Körpern die Monadenkomplexe zu Grunde liegen, so der empirischen Kausalität die metaphysische.

Um beide zu verknüpfen, bedarf man aber, da sie durchaus heterogener Art sind, eines gemeinsamen Mittelgliedes, das sich in der Vorstellung wie in der Bewegung findet. Es ist Leibniz oft zum Vorwurf gemacht worden, dass er wohl geniale grosse Überblicke gäbe, in der Durchführung eines Prinzips im einzelnen aber im Stiche liesse. Vielleicht könnte in diesem Falle Ähnliches gesagt werden, doch lassen sich die Grundzüge der Lösung dieses schwierigen Problems immerhin mit einiger Sicherheit feststellen.

Das gemeinsame Prinzip der metaphysischen und der phänomenalen Welt ist die Kraft. Leibniz' grösste Bedeutung scheint uns nicht in der Aufstellung der prästabilierten Harmonie noch in der Konstruktion der Monade als solcher, sondern allein darin zu liegen, dass

[1] Br. an Pélisson. Ohne Datum. Dutens I, 733.
[2] De ipsa natura. Ph. S. IV, 505.

er es unternahm, entgegen einem an Descartes oder an den Materialisten geschulten Zeitalter, das Prinzip der Kraft und zwar einer über das Roh-Sinnliche hinausragenden Kraft zur Grundlage eines allumfassenden philosophischen Systems zu machen. In der Kraft allein liegt die Realität der Bewegung und damit der Phänomene überhaupt. »De toutes les notions différentes de l'étendue et de ses modifications je trouve celle de la force la plus intelligible et la plus propre à expliquer la nature du corps«.[1] »Quant au mouvement, ce qu'il y a de réél, est la force, c'est à dire, ce qu'il y a dans l'estat présent, qui porte avec soy un changement pour l'avenir«.[2] Die metaphysische Kraft selbst ist es, die sich in der Bewegung bekundet, deshalb allein kommt den mechanischen Gesetzen unbedingte Genauigkeit und Allgemeinheit zu: die formale Wahrheit stützt sich auf die reale.

Wie die Kraft in den Substanzen kontinuierlich wirkt, so ist auch die Bewegung der Körperwelt ewig. Absolute Ruhe ist undenkbar, wie absolute Unthätigkeit einer Substanz undenkbar ist. »Je soutiens que naturellement une substance ne sauroit estre sans action et qu'il n'y a même jamais de corps sans action«.[3] Wenn nun auch die Bewegung ewig ist, so ist doch nicht die Summe der Bewegung immer dieselbe. Wie Leibniz die Bewegung auf die Kraft zurückführt, so verwirft er auch das von Descartes aufgestellte Gesetz von der Erhaltung der gleichen Bewegungssumme und stellt dafür das Gesetz auf, dass sich in der Welt die Summe aller Kräfte unverändert erhalte. »J'ay fait voir . . . que la conservation de la même quantité de mouvement ne sauroit avoir lieu, mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force«.[4] So wichtig dies Gesetz von der Erhaltung der Kraft für die Naturwissenschaften und für eine Darstellung

[1] Brief an Pélisson. Ohne Datum. Dutens I, 732.
[2] Eclaircissem. des difficultés etc. Ph. S. IV, 523.
[3] Nouveaux Essais. Préf. Ph. S. V, 46.
[4] Théod. III, § 345. Ph. S. VI, 319.

von Leibniz' mechanischen Theorieen ist, so mag für diese Arbeit, die es lediglich mit Leibniz' Metaphysik zu thun hat, ein kurzer Hinweis darauf genügen.[1] Wir wenden uns nunmehr dem Hauptproblem zu, dem Verhältnis der phänomenalen Kraft zur metaphysischen.

§ 15. Die vires derivativae.

Wir versuchten oben die Kausalität innerhalb der geschaffenen Monadenwelt auf die Begriffe der vis activa und der vis passiva zurückzuführen. Eine gewisse Bestätigung unseres Verfahrens scheint uns darin zu liegen, dass sich nur durch Anwendung dieser Grundbegriffe der Übergang der metaphysischen Kausalität in die phänomenale erklären lässt, wie Leibniz sich selbst in diesem Sinne äussert: »De corporibus demonstrare possum, non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi adeoque in hoc (tamquam materia et forma) substantiam corporis consistere«.[2] »L'essence du corps consiste dans ta force primitive de pâtir et d'agir, dans la passivité et activité«.[3] Die vis activa war in der Monadenwelt das Prinzip der Thättgkeit überhaupt, die im Vorstellen bestand, die vis passiva das Prinzip der Hemmung und Beschränkung. Dieselbe Gegenüberstellung findet sich in der Erscheinungswelt. Aber jene Beziehung auf die Vorstellung kann nur in den Substanzen sein, denn das ist das Wesen der Phänomene, dass sich in ihnen das Geistige zum Körperlichen, die geistige Kraft, die die Vorstellung erzeugt, zu der körperlichen, aus der die Bewegung folgt, wandelt. Somit müssen die vis activa und vis passiva, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung vires primitivae genannt werden, in den Phänomenen ihre Beziehung auf's Geistige aufgeben und als körperlich

[1] Es sei hierüber besonders verwiesen auf Feuerbach, a. a. O. S. 79 f., Fischer, a. a. O. S. 184 f., Zeller, a. a. O. S. 125 f.

[2] De modo distinguendi phaenomena. Ph. S. VII, 322.

[3] Remarques sur la perception réelle . . . du corps et du sang de nôtre Seigueur. Dutens I, 31.

wirkende Kräfte erscheinen. Als solche nennt Leibniz sie vires derivativae. Inbezug auf das in den Körpern enthaltene substantielle Sein, d. h. die Monaden, gelten die vires primitivae, inbezug auf die in der Körperwelt sich darstellenden Phänomene die vires derivativae. Ebensowenig wie zwischen der metaphysischen und der Erscheinungswelt überhaupt für Leibniz ein innerer Widerspruch besteht, ebensowenig zwischen den ursprünglichen und den abgeleiteten Kräften. Es würde ein Widerspruch entstehen, wenn beide gleich real wären, woraus gleiche Realität für Vorstellung und räumliche Bewegung folgen müsste. Diese Gleichstellung erfolgt erst in unserm dunkel und verworren erkennenden Geiste; an sich ist nur die Vorstellung, sind nur die vires primitivae real. Die vires derivativae sind phänomenal, insofern sie sich in Bewegung umsetzen, sie sind real, insofern dies nur Schein, ein »phénomène bien fondé« ist, und insofern sie selbst nur eine Erscheinungsweise der vires primitivae sind, die ihren wahren Inhalt ausmachen. »Duplex . . . est vis Activa . . . nempe aut primitiva, quae in omni substantia per se inest . . . aut derivativa, quae . . . per corporum inter se conflictus[1] resultans, varie exercetur . . . . Similiter vis quoque passiva duplex est, vel primitiva, vel derivativa. Et quidem vis primitiva patiendi seu resistendi id ipsum constituit, quod materia prima . . . in cholis appellatur, . . . unde postea vis derivativa patiendi in materia secunda[2] sese ostendit«.[3] »Vim . . . derivativam, qua scilicet corpora actu in se invicem agunt, aut a se invicem patiuntur, hoc loco non aliam intelligimus, quam quae motui (locali scilicet) cohaeret. Nam per motum localem caetera phaenemena materialia explicari posse agnoscimus«.[4] »Les loix du mouvement, étant fondiés dans les perceptions des substances simples«.[5]

[1] D. h. durch die Wirkungen und Gegenwirkungen in der Körperwelt, die sich durch nichts anderes als durch Bewegungen bekunden.

[2] D. h. in der Erscheinungs- oder Körperwelt.

[3] Specimen dynamicum. Dutens III, 316.

[4] » » » » 317.

[5] Nicht abgesandtes Schreiben an Remond. Ph. S. III, 623.

Hiernach sind die Bewegungen nichts anderes als in Erscheinung tretende Vorstellungen. Wie die entelechia das Prinzip der thätigen Kraft, die materia prima das der Hemmung ist und wie diese Prinzipien in der Monadenwelt die klaren und verworrenen Vorstellungen hervorbringen, so ist in der Körperwelt die vis activa derivativa die Kraft des Bewegens: des Stosses und Druckes, die vis passiva derivativa das Prinzip des Bewegtwerdens: des Gegenstosses und Gegendruckes. Aber weder die Bewegungen noch die Bewegungskräfte als solche sind real, sondern phänomenal. Wohl begründete Phänomene werden sie dadurch, dass sie das Gewand bilden, in dem sich die ursprünglich realen Vorstellungskräfte und Vorstellungen offenbaren.

§ 16. Die immanente Kausalität inbezug auf die Körperwelt.

Wenn Leibniz von der metaphysischen action und passion urteilt, dass eine Kreatur insofern handelnd inbezug auf eine andere zu nennen sei, als sie den inneren Grund der Veränderungen in jener bilde, und im umgekehrten Verhältnisse jene leidend, so lässt sich dies auch auf die Körperwelt anwenden. Freilich zeigt uns die Mechanik nur äussere Ursachen: das Bewegtwerden eines Körpers, also die Äusserung der vis passiva derivativa erscheint als bedingt durch die von einem andern Körper ausgehende Bewegung, d. h. die Äusserung der vis activa derivatina. Dass indessen, wie überhaupt die Bewegung auf die Kraft, so auch hier die mechanische äussere Einwirkung auf immanente Kausalität zurückgeführt werden muss, wird aus folgendem hervorgehen. Obwohl wir gerne gestehen, dass Leibniz dies Problem im einzelnen nicht eingehend behandelt hat, so hat er doch wenigstens einen sicheren Fingerzeig gegeben.

In dem bekannten »Système nouveau de la nature« wirft Leibniz, nachdem er das Prinzip der immanenten Kausalität für die Monaden aufgestellt hat, einen Seitenblick auf die Physik. Auch für diese Wissenschaft, meint

er, können die metaphysischen Betrachtungen mit Nutzen angewendet werden, nicht zur Erklärung der einzelnen Phänomene, die als solche nur nach mechanischen Gesetzen zu betrachten sind, wohl aber zur Zurückführung dieser mechanischen Gesetze selbst auf ihre tiefere Quelle. »Ces considerations, quelque metaphysiques qu'elles paroissent, ont encor un merveilleux usage dans la Physique pour établir les loix du mouvement, comme nos Dynamiques le pourront faire connoistre. Car on peut dire que dans le choc des corps chacun ne souffre que par son propre ressort, causé du mouvement qui est déja en luy«.[1] Ebenso sagt Leibniz in dem schon oft angeführten »Specimen dynamicum« von der Körperwelt: »Substantiae unius creatae in aliam influxum proprium nullum esse, si res ad metaphysicum rigorem exigatur«.[2] Solange wir in der Mechanik bleiben und mit räumlicher Bewegung rechnen, so lange haben wir es mit transeunter Kausalität zu thun. Sobald wir aber die phänomenale Bewegung auf die Vorstellung, ihre metaphysiche Wurzel, zurückführen, so darf auch keine nähere Bestimmung derselben, somit auch nicht die Immanenz, ausgeschlossen werden. Die die Bewegung hervorbringende Kraft, mag jene nun aktiv oder passiv sein, ist nichts anderes als die Vorstellungskraft, nur in ihrer Beziehung auf die Phänomene vis derivativa genannt. Da aber die Vorstellungskraft überhaupt nicht von aussen, sondern nur von innen wirkt, so muss dasselbe auch für die Kraft derjenigen Vorstellungen gelten, die als Bewegungen erscheinen. Die Harmonie, die von Gott bei der Schöpfung vorausbestimmt ist, passt alle Vorstellungen einander an, also auch die Bewegungen, da diese ein Teil der allgemeinen Sphäre der Vorstellungen sind. Hierauf allein beruht Bewegen und Bewegtwerden. Vom Standpunkte des Leibnizischen Systems aus liegt kein innerer Widerspruch in der Behauptung, dass die Bewegung

[1] Ph. S. IV, 486.
[2] Dutens III, 321.

transeunt ist, dagegen die ihr zu Grunde liegende Kraft immanent wirkt. Denn da die Bewegung ein Phänomen ist, so ist es auch die transeunte Kausalität. Mithin kann diese, als Phänomen neben dem metaphysisch Realen, sehr wohl neben der in der Monadenwelt herrschenden immanenten Kausalität bestehen.

Indem wir von allen phänomenalen Bestandtheilen der Körperwelt abstrahieren, bemerken wir, dass die Bewegungen nichts anderes sind, als in Erscheinung tretende Vorstellungen und dass sie — wie die Veränderungen der Seelenmonaden — auf dasselbe Prinzip zurückgehen, auf die immanent wirkende Kraft. So geht die Physik in der Metaphysik auf. Dies Ergebnis war der Zweck unserer Darstellung der metaphysischen Kausalität.

Auch wenn man diesen Gedanken unseres Philosophen nicht beistimmt, so gewährt es doch einen hohen geistigen Genuss, seinem kühnen Gedankenfluge zu folgen, um so mehr, als gerade in diesem Problem Leibniz, ein anderer »Meister derer, die da wissen«, die Eigenart seines Denkens offenbart: alle Begriffe nämlich, selbst scheinbar weit auseinander liegende, in Beziehung zu einander zu setzen, sie zu einem grossen, allumfassenden System zu vereinigen und so auch im Denken die Harmonie anzustreben, die er im Sein, im Weltall erblickt.

3. Ursache und Zweck.

§ 17. Ursache und Zweck in der Monadenwelt.

Es bleiben für das Kausalproblem innerhalb der geschaffenen Welt noch zwei Fragen zu beantworten übrig. Die kausale Verknüpfung von Thatsachen kann entweder in progressiver oder in regressiver Bestimmung geschehen. In jenem Falle, wo das folgende Glied vom vorhergehenden abhängt, reden wir von einem System der Ursachen und Wirkungen, im andern, wo das folgende

Glied bestimmend auf das vorhergehende einwirkt, von einem System der Endursachen oder Zwecke. Welche Art der Verknüpfung nimmt Leibniz an, oder lässt er beide neben einander bestehen?

Die zweite noch zu erledigende Frage betrifft die Modalität der kausalen Verknüpfung: sie wird uns weiter unten beschäftigen.

Die Erörterung dieser beiden Probleme ist mit Absicht bei der Untersuchung der allgemeinen Bestimmungen des Geschehens unterlassen. Hätten wir — gemäss der bisherigen Anordnung des Stoffes — jedes der beiden Probleme auf die Abschnitte des metaphysischen und des phänomenalen Geschehens verteilt, so wäre die Darstellung dieser beiden Punkte zerrissen und unklar geworden. Aus diesem Grunde schien es gut, jede Frage zusammenhängend für sich zu behandeln.

Wir haben zunächst das Problem, ob es sich bei Leibniz um Ursachen oder um Zwecke handelt, kurz für die Monadenwelt zu untersuchen. Da uns hier keinerlei Schwierigkeiten entgegentreten, so mag dies möglichst kurz geschehen.

Der Satz »Les . . . actions internes . . . ne peuvent être autre chose que ses perceptions . . . et ses appetitions (c'est à dire, ses tendences d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement«[1] entscheidet im Grunde schon die Frage für die Monaden, denn falls eine Vorstellung unmittelbar das Streben nach einer andern in sich schliesst, so heisst das nichts anderes, als dass die folgende schon als zu entwickelnde Anlage in der ersten liegt und deren Ziel oder Zweck ist. So kann für die Monaden von einem System der Ursachen und Wirkungen nicht die Rede sein. Im geistigen Leben — und alle Monaden sind ja geistiger Art, wenn auch ihre Erscheinungen (ausgenommen die Zentralmonaden! siehe S. 25f.) die Körperwelt ausmachen — im geistigen Leben herrscht nach Leibniz allein der Zweck. Leibniz

[1] Principes de la Nature et de la Grace. § 2. Ph. S. VI, 598.

identificiert geradezu die Strebungen und die Endursachen. »Les monades changent leur état d'elles-même selon les loix des causes finales ou des appétits«.[1]

§ 18. Ursache und Zweck in der Erscheinungswelt.

Es wäre eine Verkennung der mechanischen Gesetze, wollte man die nach ihnen sich abwickelnden einzelnen Thatsachen als ein System von Zwecken auffassen. So ergiebt sich wieder ein Gegensatz zwischen der Monaden- oder Seelen- und der Körperwelt. Auf der einen Seite steht das System der Zwecke, auf der andern das der Ursachen, wie oben dort die immanente, hier die transeunte Kausalität. Leibniz liebt es, diesen Gegensatz recht klar und scharf zum Ausdruck zu bringen. »Les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appetits, ou des causes finales, . . . comme les changemens des corps et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les loix des causes efficientes, c'est à dire des mouvemens«.[2] So findet ein durchgängiger Gegensatz statt zwischen den Begriffen:

Monade (Seele)	Körper
Vorstellung	Bewegung
immanente Kausalität	transeunte Kausalität
System der Zwecke	System der Ursachen.

Dieser Gegensatz ist aber kein innerer Widerspruch. In den drei ersten Gliedern dieser Gegenüberstellung bestehen die entgegengesetzten Begriffe neben einander, eben weil, wie wir sahen, die eine Seite metaphysisch real, die andere phänomenal ist und sich auf jene zurückführen lässt. Man darf erwarten, dass es sich mit dem vierten Gliede, dem Gegensatze zwischen Zweck und Ursache, ebenso verhält.

Auch hier liegt kein innerer Widerspruch vor. Für die physikalische Naturerklärung genügen die mechanischen

[1] Brief an Dangicourt. 1716. Erdmann 746.

[2] Principes de la Nature et de la Grace § 3. Ph. S. VI, 599.

Gesetze, in denen es sich nur um Ursache und Wirkung handelt, völlig. Will man aber das Problem von Ursache und Wirkung selbst erklären, so muss man auf die Metaphysik zurückgehen, d. h. die Ursache aus dem Zwecke ableiten. Die Vorgänge in der Körperwelt begründen sich durch die Mechanik, die Mechanik selbst durch die Teleologie. Die Bewegung als solche ist durch Ursachen, nicht durch Zwecke herzorgerufen, aber die Bewegung ist nur ein Phänomen, ebenso das System der Ursachen. Dies ist nur eine Erscheinung des metaphysisch realen Systems der Zwecke. Die Bewegung, die durch Ursachen bewirkt zu sein scheint, ist in Wirklichkeit eine verworrene Vorstellung, die sich, wie nach Leibniz alle Vorstellungen, nur aus Endursachen erklären lässt. Leibniz dringt wiederholt darauf, die mechanische Naturerklärung mit der teleologischen zu verknüpfen. »Le meilleur seroit de joindre l'une et l'autre consideration«.[1] Wie diese Verknüpfung aufgefasst werden soll, ergiebt sich als klar aus folgendem Satze: »Les loix du mouvement, etant fondées dans les perceptions des substances simples, viennent des causes finales ou de convenance, qui sont immaterielles et en chaque monade .... Il n'y a point d'action des substances que les perceptions et les appetits, toutes les autres actions sont phénomènes comme tous les autres agissans«.[2] Dieser Satz scheint uns besonders wichtig, denn wir können aus ihm entnehmen, 1) dass Zweck und Zweckerfüllung als Ursache und Wirkung in Erscheinung treten, 2) und zwar deshalb, weil die Bewegung nichts anderes als die in Erscheinung tretende — verworrene — Vorstellung ist. Nicht also sind die mechanische und die teleologische Erklärung in gleichem Masse gültig, nur dass sie auf verschiedene Objekte gehen — wie es aus volkstümlich gehaltenen Leibnizischen Schriften, z. B. aus der »Monadologie« der Fall zu sein scheint. Gleiche

[1] Discours de Metaphysique. Ph. S. IV, 447.
[2] Nicht abgesandtes Schreiben an Remond. Ph. S. III, 623.

Berechtigung könnte ihnen nur dann zuerkannt werden, wenn die Objekte gleich real wären. Es ist nur ein Phänomen, dass die Bewegungen der Körperwelt durch äussere Ursachen hervorgerufen werden; sie sind in Wirklicheit verworrene Vorstellungen, die von innen heraus nach dem System der Zwecke entstehen. Möglich wird dies allein dadurch, dass der Bewegung das gleiche Prinzip zu Grunde liegt wie der Vorstellung: die Kraft. Durch dies Verhältnis der causae efficientes zu den causae finales dürften die Ausführungen auf S. 41 f. bestätigt werden.

Leibniz glaubt besonders darin einen Beweis für diese Auffassung zu erblicken, dass die zu seiner Zeit und teilweise von ihm entdeckten Gesetze von der Erhaltung der Kraft u. a. sich nur auf diesem Wege genügend erklären lassen. »Il est surprenant, que par la seule consideration des causes efficientes ou de la matière,[1] on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de notre temps . . . Car j'ay trouvé qu'il y faut recourir aux causes Finales«.[2]

Mit Leibniz' philosophischer Auffassung stimmt seine theologische Überzeugung überein. Er sieht eine religiöse Gefahr in der Verbannung des Zweckes aus der Natur. »Comme je n'aime pas de juger des gens en mauvaise part, je n'accuse pas nos nouveaux philosophes, qui pretendent de bannir les causes finales de la physique, mais je suis neantmoins obligé d'avouer que les suites de ce sentiment me paroissent dangereuses«.[3]

Somit ist das Ergebnis dieser Untersuchung: in der Monadenwelt herrscht der Zweck, in der Körperwelt die Ursache. Sobald man aber die Körper, die nur Phänomene sind, auf ihre metaphysischen Realität, die Substanzen

---

[1] Hier handelt es sich natürlich um die 2. Materie, d. h. die Mischung unendlich vieler verworrener Vorstellungen, die für uns die Erscheinungswelt ausmacht.

[2] Princ. de la Nature et de la Grace. §. 11. Ph. S. VI, 603.

[3] Discours de Metaphysique. Ph. S. IV, 444.

und damit die Bewegungen auf die Vorstellung zurückführt, so verwandelt sich das System der Ursachen, das nur phänomenal ist, in das der Zwecke. Der Mechanismus geht in der Teleologie auf. »Das Reich der wirkenden und das der Endursachen decken sich vollständig«.[1]

Über dieser Harmonie zwischen Erscheinungswelt und den Dingen an sich, zwischen Kausalität und Teleologie steht noch eine höhere, auf die weiter unten (S. 101) näher eingegangen werden wird. In diesem Abschnitte handelt es sich nur um die Gesetze des Geschehens inbezug auf die einzelnen Monaden. Der Zweckbegriff erfüllt bei Leibniz aber eine noch höhere Aufgabe, er regelt nicht nur alles metaphysische Geschehen im Einzelnen, sondern bestimmt auch die Harmonie des Ganzen, das Verhältnis der Substanzen untereinander. Es wird in dem Abschnitte »Ursache und Zweck inbezug auf Gott« die passendste Gelegenheit sein, diesen Punkt zu erörtern.[2]

4. Notwendigkeit und Freiheit.

§ 19. Die logische und die physikalische Notwendigkeit.

Über die Frage, ob die einzelnen Vorgänge in der Monaden- und in der Körperwelt sich mit Notwendigkeit ergeben oder nicht, ist im Grunde schon alles im Vorhergehenden implicite enthalten und braucht hier nur als eigenes Problem aufgestellt und gelöst zu werden. Es kommt Leibniz in diesem Punkte hauptsächlich darauf an, sein System gegen falsche Einwürfe zu schützen und es zugleich ethisch zu rechtfertigen.

Unser Philosoph bekämpft vor allem die Verwechselung von Notwendigkeit und Zwang, von Freiheit und

[1] Zeller, a. a. O. S. 125.

[2] Um die Ausführungen dieses Paragraphen nicht durch weitere wörtlich angeführte Belege zu belasten, verweist der Verf. auf die in der Arbeit von Spannenkrebs (s. o.) angegebenen Citate.

Willkür. Wenn Gott alles Geschehen in der Monadenwelt vorausbestimmt hat, doch so, dass es aus dem eigenen Innern der einzelnen Monaden ohne Einwirkung von aussen und in diesem Sinne frei erzeugt wird, so giebt es für die Monaden keine andere Freiheit, als dass jede den Gesetzen ihres Wesens und nur diesen folgt, und keine andere Notwendigkeit, als dass jeder Zustand durch einen andern notwendig hervorgerufen wird in der Weise, wie Gott es vorher bestimmt hat. »Chacune de ses substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera . . . toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu«.[1] Es giebt im Geschehen weder einen äusseren Zwang noch einen Zufall: es ist »kontingent«, — ein Ausdruck, der im Deutschen kaum passend wiedergegeben werden kann[2] und nichts weiter bedeutet, als dass ein Faktum die Ursache seines Seins in einem andern hat, aus dem es sich unbedingt ergiebt, aber nicht in dem Sinne notwendig ist, dass sein kontradiktorisches Gegenteil einen Widerspruch einschliesst. »Nulla est in rebus singularibus necessitas, sed omnia sunt contingentia. Vicissim tamen nulla est in rebus indifferentia, sed omnia sunt determinata«.[3]

Leibniz sucht den Begriff »Notwendigkeit« auf das einzuschränken, dessen kontradiktorisches Gegenteil unmöglich ist. Häufiger noch gebraucht er für diese Art der Notwendigkeit die Bezeichnung »logische« oder auch »metaphysische« oder endlich »geometrische« Notwendigkeit. Diese hat es nicht mit einzelnen Thatsachen, sondern mit den »ewigen Wahrheiten« zu thun; sie folgt aus dem Gesetze des zu vermeidenden Widerspruchs und gehört ins Gebiet der Logik, sodass sie ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit

[1] Br. an Arnauld. 23. März 1690. Ph. S. II, 136.

[2] Denn »zufällig« bedeutet für unser Sprachgefühl etwas ganz anderes.

[3] De libertate. Erdmann, 669.

liegt.[1] Es sei hier nur auf die Paragraphen 31—35 der »Monadologie« verwiesen, wo Leibniz seine Ansicht über diesen Punkt klar auseinandersetzt.

Den ewigen Wahrheiten stehen die kontingenten gegenüber. »Il y a . . . deux sortes de Vérités, celles de Raisonnement et celles de Fait. Les Vérités de Raisonnement sont necessaires et leur opposé est impossible, et celles de Fait sont contingentes et leur opposé est possible«.[2] Es würde keinen kontradiktorischen Gegensatz einschliessen, wenn Spinoza in Leyden und nicht im Haag gestorben wäre. In diesem Sinne ist die Thatsache, dass der Tod im Haag erfolgte, nicht »logisch notwendig«.[3] Da dies Ereignis aber durch andere und so fort, kurz durch die Ordnung der Welt gefordert wird,[4]

[1] S. auch S. 60.

[2] Monad. § 33. Ph. S. VI, 612.

[3] Théod. II. Teil § 174. Ph. S. VI, 218.

[4] Es könnte hieraus der Schluss gezogen werden, Leibniz habe die S. 43 f. erörterte Bestimmung, dass alles metaphysische Geschehen nicht nach wirkenden Ursachen, sondern nach Zwecken zu erklären sei, mit dieser Theorie der kontingenten Thatsachen, vor allem mit der Determination des Willens nicht in Einklang gebracht. In der That scheint Leibniz hier kausale Erklärung für alles einzelne, für die Vorgänge der Körperwelt sowohl wie für das geistige Geschehen, zu fordern und dem Zwecke nur die Regelung des Weltganzen (vgl. S. 47 und S. 58 f.) zu überlassen. Doch liegt hier meines Erachtens nur ein etwas nachlässiger, durch Tradition bedingter Sprachgebrauch des Philosophen vor. Alles hat zwar seine bestimmende Ursache, (vgl. das principe de la raison suffisante), doch heisst das nicht, dass sich das metaphysische Geschehen nach wirkenden Ursachen richtet, sondern ist in Leibnizischem Sinne kaum anders zu erklären, als dass die Ursache — auch in jedem einzelnen Falle — stets eben in dem Zwecke zu suchen ist, wenn auch dieser Zusammenhang der Ereignisse unserem beschränkten Geiste nicht immer klar ersichtlich ist. Räumt man den wirkenden Ursachen metaphysische Geltung ein, so verwirren sich die Grundprinzipien des gesammten Systems. Unzweideutig enthüllt uns Leibniz seine Ansicht über diesen Punkt in Sätzen wie: »Les monades changent leur état d'elles—même selon les loix des causes finales«. (Brief an Dangicourt 1716. Erdmann 746.) Ähnliche Stellen lassen sich in Menge beibringen.

so ist es nichts weniger als zufällig. Diese Ordnung, die die kontingenten Wahrheiten, das Reich der Thatsachen beherrscht, nennt Leibniz inbezug auf die Seelen die moralische, inbezug auf die Körper physikalische Notwendigkeit.[1]

Letzere bewirkt die Ordnung der Natur. »Cette necessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature, et consiste dans les regles du mouvement, et dans quelques autres Loix generales qu'il a plû à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être«.[2] Ob diese Gesetze selbst wieder notwendig sind oder mit andern Worten, ob es für den Gesetzgeber notwendig war, sie zu geben, ist eine andere Frage, die erst in dem Kapitel über die Kausalität inbezug auf Gott zu erörtern ist.

§ 20. Die Willensfreiheit.

Mit besonderer Vorliebe verweilt Leibniz bei dem Problem der moralischen Notwendigkeit. Im Grunde liegt hier allerdings nach den bisherigen Ausführungen nicht mehr ein Problem vor, sondern ein klarer Thatbestand.

Wie jede Monade, so ist auch die Seele frei, insofern jede ihrer Veränderungen aus ihrem eigenen Wesen folgt. »Tout ce qui se passe dans l'ame ne dependant que d'elle, selon ce systeme, et son état suivant ne venant que d'elle et de son état present, comment luy peut on

---

[1] Wie wir oben in dem Abschnitte »Das Geschehen in der Erscheinungswelt« gesehen haben, sind wohl die Körper phänomenal, wie auch die einzelnen körperlichen Vorgänge, nicht aber die die Körperwelt beherrschenden Gesetze, die metaphysischen Ursprungs sind und es mit demselben Prinzip der Kraft sowohl wie dem der Vorstellung zu thun haben, das sich in der Geisterwelt bethätigt. Aus diesem Grunde schien in diesem Abschnitte eine Trennung zwischen metaphysischer und phänomenaler Kausalität nicht angebracht. Dies ergiebt sich auch schon aus der einfachen Erwägung, dass die Erscheinung als solche nur Thatsächlichkeit, nicht aber Notwendigkeit oder Freiheit enthält. Diese Begriffe gehören der metaphysischen Reflexion an.

[2] Théod. Discours prélimin. § 2. Ph. S. VI, 50.

donner une plus grande independance?«[1] Erhöht wird diese Unabhängigkeit bei den höheren Monaden, den Seelen, durch das hinzukommende Bewusstsein, sodass uns beim Handeln eine Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten bleibt. Indessen kann diese Wahl nur so ausfallen, dass, wie Leibniz sagt, unser Wille durch einen überwiegenden Grund, d. h. durch die stärkste Neigung, zu seiner Entscheidung geleitet, (nicht aber gezwungen) wird. »Si l'esprit preferoit l'inclination foible à la forte, il agiroit contre soy même et autrement qu'il est disposé d'agir«.[2] »Il y a tousjours une raison prevalante qui porte la volonté à son choix, ét il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans necessiter . . . . Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la representation du bien, qui prevaut aux representations contraires«.[3] Nur in diesem Sinne kann vom Willen gesagt werden, dass er der Notwendigkeit unterworfen ist. »L'on peut dire dans un certain sens, qu'il est necessaire que les bien heureux ne pechent pas, que les diables et les demnés pechent, . . que l'homme suive le parti qui apres tout le frappe le plus. Mais cette necessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, geometrique, ou metaphysique, dont l'opposé implique contradiction«.[4] Eine Indifferenz des Willens ist nach Leibniz undenkbar, das Schicksal, das Buridans Esel trifft, unmöglich. »Quoyque l'homme soit libre, . . . il ne laisse pas d'être vray par la même raison, que . . . . dans l'homme le cas d'un parfait equilibre entre deux partis est impossible«.[5] Vor allem will Leibniz den Vorwurf von sich weisen, dass nach seinem System Fatalismus angenommen werden

[1] Théod. Teil 1, § 64. Ph. S. VI, 137.
[2] 5. Brief an Clarke. Ph S. VII, 392.
[3] Théod. Teil 1, § 45. Ph. S. VI, 127.
[4] Théod. Teil III, § 285. Ph. S. VI, 284.
[5] ebda. Teil 1, § 49. Ph. S. VI, 130.

müsse. Eine Wirkung, die eintreten könnte, auch wenn man deren Ursache vermeidet, (nach Leibniz: »muhamedanisches Fatum«) oder ohne dass man handelnd in sein Schicksal einzugreifen vermöchte, (nach Leibniz: »stoisches Fatum«) ist unmöglich. Dagegen muss man ein »christliches Fatum« anerkennen, wonach alles Geschehen durch das Vorauswissen und die Vorhersehung Gottes geregelt ist:[1] Weil die Ursache eintritt, erfolgt die Wirkung.[2] »La liaison des causes avec les effects, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plustost un moyen de la lever«.[3]

In der Geschichte von Sextus Tarquinius[4] hat Leibniz seinen Ideen anschauliche Gestalt gegeben. Zeus weist den verbannten und den Göttern wegen ihrer angeblichen Ungerechtigkeit zürnenden Tarquinius auf die Eigenschaften seines eigenen Wesens hin. Aus ihnen folgt mit Notwendigkeit zugleich und Freiheit der Frevel des Vertriebenen und der Sturz seines Geschlechtes. Die weitere geschichtliche Entwicklung Roms wäre nicht ohne diese Thatsachen möglich gewesen, diese selbst nicht ohne des Tarquinius Charakter. So ist der Frevel durch das eigene Wesen des Frevlers, dieses aber durch die gesammte Ordnung der Welt, welche Gott aus allen möglichen ausgewählt hat, bedingt.[5]

[1] 5. Brief an Clarke. § 13. Ph. S. VII, 391.

[2] S. die Anm. 4 auf S. 50.

[3] Théod. Teil I, § 55. Ph. S. VI, 133.

[4] Ebda. Teil III, § 413 f. Ph. S. VI, 361.

[5] Der Verf. hat diesen Abschnitt mit Absicht möglichst kurz behandelt, da hier keine Schwierigkeiten von der Art wie in früheren Erörterungen vorliegen, vor allem aber weil es bereits mehrere ausführliche Abhandlungen über dies Problem bei Leibniz giebt. Es sei — auch für weitere Citate — vor allem verwiesen auf G. Class: Die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnizischen Determinismus. Tübingen 1874.

II. Das Kausalproblem inbezug auf Gott.

§ 21. Das Geschehen inbezug auf Gott.

Die Stufenreihe der Substanzen, wie sie S. 23f. beschrieben ist, würde — in Leibnizischem Geiste — unvollständig und damit auch das ganze System unabgeschlossen sein, wenn es nicht ein höchstes Glied gäbe, in dem die aktive Kraft, durch kein Prinzip der Beschränkung mehr in ihrer Wirksamkeit gebunden, sich als durchaus positiv offenbart. Es muss eine Substanz geben, in der die Materie überwunden ist, ein unbeschränktes, unendliches Wesen: Gott. Die Leibnizische Theologie ist ein notwendiger Bestandteil seiner Philosophie. Sein Gottesbegriff kann als Reflex der christlichen Weltanschauung des Philosophen bezeichnet werden. In seinem Geiste schmilzt der Begriff der Urmonas mit der christlichen Gottesidee gänzlich zusammen. Dennoch muss in der Darstellung diese Synthesis durch Analyse aufgelöst werden; man muss die rein theologische Seite einerseits, die philosophische andererseits sondern. Letztere allein hat uns hier zu beschäftigen: die Stellung der Urmonas im Monadensystem.

Das Wesen der Monade besteht in der thätigen Kraft, das der geschaffenen Monade in der beschränkten thätigen Kraft. »Dieu seul est au dessus de toute la matiere«.[1] Wenn Gott ganz aktive Kraft ist, diese aber, wie wir sahen, in der klaren Vorstellung besteht, so ergiebt sich, dass sich die Vorstellung in Gott zur vollkommenen Klarheit und Deutlichkeit erhebt. »Dieu seul a une connoissance distincte de tout«.[2] Diese Bestimmungen entsprechen durchaus der Monadenlehre, sie reichen aus, um die auf der höchsten Stufe stehende Substanz zu definieren, sie genügen aber nicht, um diese als schöpferisches Wesen, als den Gott der christlichen Religion hinzustellen. Denn keine Monade wirkt auf eine

[1] Considerations sur les Principes de Vie etc. Ph. S. VI, 546.
[2] Principes de la Nature et de la Grace, § 13, Ph. S. VI, 604.

andere ein: immanente Kausalität ist das Prinzip ihrer Veränderungen, das vorstellende Subjekt schöpft alles aus sich selbst, übt keine und erleidet keine Beeinflussung. Nach der christlichen Weltanschauung aber gehört das zum Wesen Gottes, dass die Welt von ihm durch thatsächliche Schöpfung ins Dasein gerufen wird, ihre Existenz und ihr Wesen der sich so nach aussen offenbarenden Kraft Gottes verdankt. Wenn Leibniz zuweilen den Ausdruck gebraucht, dass die geschaffenen Substanzen aus Gott »emanieren«, so ist dennoch hierin nicht der Gedanke zu suchen, dass die Welt »nicht durch einen göttlichen Willensakt geschaffen, sondern ein Ausfluss des göttlichen Wesens, ein Modus der göttlichen Substanz sei, was dem Spinozismus nahe käme«.[1] Es heisst freilich: »Les substances créées dependent de Dieu qui les conserve et même qui les produite continuellement par une maniere d'emanation, comme nous produisons nos pensées«;[2] und in der »Monadologie«: »Dieu seul est ... la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions, et naissent pour ainci dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment«.[3] Indessen ist zu beachten, dass diese Wendungen stets bildlich gebraucht sind und dass Leibniz entschiedenen Widerspruch gegen die Deutung Gottes als eines der Welt immanenten Wesens erhebt.[4] Gott ist nicht eine Weltseele, eine »Intelligentia Mundana«,[5] sondern eine »Intelligentia supramundana«.[5] Die Immanenz gehört nicht zum Begriff Gottes: sie würde ihn entweder zu einer nur vorstellenden Monade oder zur Weltseele machen, nicht aber zu dem, was er in der christlichen Religion ist: zum Weltbaumeister und Weltregenten, wie die »Théodicée« ihn uns zeigt.

[1] O. Pfleiderer, a. a. O. 76
[2] Discours de Philosophie. Ph. S. IV, 439.
[3] Mon. § 47. Ph. S. VI, 614.
[4] S. bes. Leibniz' 2. Schreiben an Clarke. Ph. S. VII, 355 f.
[4] Ebda. Ph. S. VII, 358.

Ebensowenig wie Gottes Sein steht sein Handeln unter dem Prinzip der Immanenz. Damit muss zugleich für Gott die Bestimmung der geschaffenen Monaden wegfallen, dass ihre Handlungen nur im Vorstellen bestehen. Eine Wirkung des Subjektes nach aussen kann keine Vorstellung, sondern nur eine Willenshandlung sein, und ist nicht immanent, sondern transeunt. Wenn das Prinzip der thätigen Kraft den Gottesbegriff mit dem der geschaffenen Monade verknüpft und ihn als höchstes Glied in der Stufenreihe der Substanzen erscheinen lässt, so lässt dagegen das Hinzutreten der direkt wirkenden Willensakte den Gottesbegriff aus dieser Stufenreihe heraustreten. Er ist nicht lediglich durch die Intensität, sondern auch durch die Qualität von den übrigen Substanzen geschieden, gehört im Grunde überhaupt nicht in dieselbe Kategorie, er ist ein »ausser- oder besser überweltliches Wesen«.[1] Dieser Widerspruch, der in der Bezeichnung Gottes als »Urmonas« liegt, sei hier nicht verwischt, sondern einfach konstatiert. Gott wirkt direkt auf die Welt, seine Handlungen als solche sind transeunt. Dass umgekehrt die Welt nicht auf Gott einwirkt, bedarf kaum der Erwähnung. Insofern entsteht Vorstellung und Wille bei Gott aus ihm selbst heraus, also immanent; die Äusserung des Willens aber, die Handlung, ist transeunt.

§ 22. Ursache und Zweck inbezug auf Gott.

Wir gehen zu dem Problem von Ursache und Zweck über. Die Ursache hat, wie wir oben sahen, ihren Platz nur in der Erscheinungswelt. Alles Geschehen im Reiche der Monaden geht nach Strebungen, nach Zwecken, vor sich. Es ist leicht zu begreifen, dass nach Leibniz für Gott nur die causa finalis, nicht die causa efficiens in Betracht kommen kann. Letztere hat ihre Rolle bei den Phänomenen, in der zweiten Materie. Diese ist eine Wirkung der ersten Materie, d. i. der Beschränkung der Vor-

[1] Théod. II, § 217. Ph. S. VI, 248.

stellungskraft. Da nun die erste Materie, die vis passiva, in Gott überwunden ist, so ergiebt sich für ihn, dass nicht nur alle seine Handlungen — wie bei allen Monaden — nach dem System der Zwecke erfolgen, sondern auch, dass in seinem Denken alles Existierende von Zwecken beherrscht wird, auch wo wir diese nicht zu entdecken vermögen. Gott als vollkommenes Wesen kann aber nur das Beste erstreben. Die Verwirklichung der bestmöglichen Welt ist der Zweck der Schöpfung. Gottes Weisheit oder Verstand denkt und erwägt alle Möglichkeiten, Gottes Wille beschliesst die zu wählende, die bestmögliche Welt zu schaffen, Gottes Macht führt diesen Entschluss in Vollkommenheit und Herrlichkeit aus.[1] »Il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la supreme raison«[2]. Dies ist der Kern der Lehre von der bestmöglichen Welt, ein Problem, mit dem sich Leibniz so oft, vorzüglich in der »Théodicée« beschäftigt hat. Dass in dieser bestmöglichen Welt das Übel, also etwas an sich nicht Gutes, existiert, hat seinen Grund darin, dass diese Welt eben mit dem Übel besser ist, als jede andere denkbare Welt, auch wenn in ihr weniger Übel wären, denn diese Übel der bestehenden Welt sind durch die Ordnung des Ganzen bedingt. »Il y a des cas où quelque desordre dans la partie est necessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout«.[3] »Il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles; l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Ocean; . . . de sorte que rien ne peut être changé dans l'univers sauf son essence . . . Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquoit, ce ne seroit plus ce monde, qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Createtur qui l'a choisi«.[4]

[1] S. Théod. I, § 7. Ph. S. VI, 106 u. Monad. § 48. Ph. S. VI, 615.
[2] Théod. I, § 8. Ph. S. VI, 107.
[3] Théod. II, § 145. Ph. S. VI, 196,
[4] Théod. I, § 9. Ph. S. VI, 107.

Auf diese Lehre vom Übel in der Welt und seiner Rechtfertigung kann hier selbstverständlich nicht näher eingegangen werden. Es galt nur, zu zeigen, in welchem Zusammenhange sie mit dem Kausalproblem steht. Das Ergebnis ist kurz: Gott handelt nur nach Zwecken, und, was er schafft, ist die Verwirklichung des Besten, ist planvoll und absolut zweckmässig.

Daher die prästabilierte Harmonie, daher das Stufenreich der Dinge, in dem das Niedere nichts anderes als Zweck des Höheren ist, die Kausalität ihren Zweck in der Teleologie,[1] alles insgesammt seinen Zweck im Höchsten hat. Die Monadenaggregate, die als Körper erscheinen, sind für die höheren, die Geister, gemacht. »Les corps ne sont faits que pour les esprits seuls capables d'entrer en société avec Dieu, et de celebrer sa gloire«.[2] Die Welt in ihrer Gesammtheit hat ihren Endzweck in Gott. »A la verité, Dieu formant le dessein de créer le monde, c'est proposé uniquement de manifester et de communiques ses perfections de la maniere la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté«.[3] Der Zweck der Weltschöpfung und damit der Welt ist kein anderer als Bethätigung der Gotteskraft zum Ruhme Gottes. Die Körper dienen den Geistern, diese aber erkennen und bewundern die Macht und Weisheit des Schöpfers. In diesem Sinne allein ist der scheinbar merkwürdige Satz zu erklären: »Dei finis . . . est laetitia propria, seu amor sui«.[4]

Die Bestimmung der Welt als einer zweckmässigen Schöpfung lässt somit das Stufenreich der Monaden in einem neuen Lichte erscheinen. Die Monaden steigen nicht nur in kontinuierlicher Reihenfolge zu immer grösserer Vollkommenheit auf, sondern jede niedere hat ihren Zweck in einer höheren, um derenwillen sie da ist. Die Monadenwelt ist das lebendige Zeugnis der Schöpfungs-

[1] In dem S. 45 f. angegebenen Sinne.
[2] Syst. Nouv. Ph. S. IV, 485.
[3] Théod. I, § 78. Ph. S. IV, 144.
[4] Erdmann: Definitiones ethicae. Leibnitii Opera Philos. 670.

thätigkeit Gottes. Die Art des göttlichen Wirkens, das nur nach Zwecken vor sich geht, offenbart sich in seinem Werke. Die Weltharmonie lässt den Weisen in jedem Augenblicke die Harmonie erkennen, die einst der Verstand und Wille Gottes im Schöpfungsakte offenbarte.

§ 23. Notwendigkeit und Freiheit inbezug auf Gott.

Das letzte Problem, das uns in diesem Abschnitte zu beschäftigen hat, ist dieses: handelt Gott frei oder unterliegt sein Thun der Notwendigkeit?

Wir haben schon früher (S. 49f.) darauf hingewiesen, das für Leibniz nur das im strengen Sinne notwendig heisst, dessen kontradiktorischer Gegensatz unmöglich ist. Wir sahen weiter, dass dieser sogenannten »logischen« Notwendigkeit nicht die »kontingenten Thatsachen«, sondern nur die »ewigen Wahrheiten« nach dem Satze des zu vermeidenden Widerspruches unterliegen. Dasselbe ist bei Gott der Fall, wie hier überhaupt das Problem von Notwendigkeit und Freiheit prinzipiell in derselben Weise wie für den Menschen gelöst wird. Die ewigen Wahrheiten, d. h. die allgemeinen logischen und mathematischen Gesetze, sind vom Willen Gottes und damit von seiner Entscheidung gänzlich unabhängig, sie sind allein Gegenstand seines Verstandes, »sie sind unverletzlicher« — ebenso für Gott wie für die Menschen — »als der Styx«. »Necessariae (veritates), quales Arithmeticae, Geometricae, Logicae fundantur in divino intellectu a voluntate indepententes«.[1] »Les verités eternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces loix, ce juge ne contraignent point: ils sont plus forts, car ils persuadent«.[2]

Dass diese Gesetze dem Willen Gottes nicht unterworfen sind, betont Leibniz auf's entschiedenste. »Il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, que les verités éternelles étant dependantes de Dieu, sont arbitraires et

[1] Br. an Bourguet. 11. April 1710. Ph. S. III, 550.
[2] Théod. II, § 121. Ph. S. VI, 175.

dependent de sa volonté, comme Des-Cartes paroist l'avoir pris et puis Monsieur Poiret«.[1]

Den notwendigen Wahrheiten stehen die kontingenten Thatsachen und ihre Gesetze, d. h. die Naturgesetze, gegenüber. Hier schliesst das kontradiktorische Gegenteil keinen Widerspruch ein, ist somit logisch denkbar, also — im Leibnizischen Sinne — nicht wie die ewigen Wahrheiten notwendig. Die logisch notwendigen Gesetze sind Gegenstand des Verstandes, die Reihe der kontingenten Thatsachen hängt vom Willen Gottes ab, aber nicht von einem vernunftlosen Willen, nicht von der Willkür, sondern von einem durch die Vernunft geleiteten Willen. »La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens«.[2] Ein vernünftiger Wille aber, der nach Zwecken handelt, kann sich nur Gutes, und wenn er, wie bei Gott, vollkommen ist, nur das Beste als Zweck setzen. So ergiebt sich, dass die kontingenten Thatsachen vom Willen Gottes nach dem Prinzip des Besten, der Angemessenheit abhängen. »Veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa«.[3]

Wie die Thatsachen, so hängen auch die das Thatsächliche, d. h. die Natur beherrschenden Gesetze vom Willen Gottes ab. Sie stehen nicht in einer Reihe mit jenen ewigen Wahrheiten, deren kontradiktorisches Gegenteil Widerspruch einschliesst. Es lassen sich nach Leibniz auch andere Naturgesetze als die bestehenden denken, deshalb sind diese nicht »logisch notwendig«, sondern hängen von dem Prinzip des Besten und im Grunde erst von ihnen die einzelnen Thatsachen ab: Gott hat sie unter allen Möglichkeiten als die besten ausgewählt. Leibniz sucht durch die strenge Scheidung zwischen ewigen Wahrheiten und kontingenten Thatsachen den Fatalismus des Spinozistischen Systems zu bekämpfen. So gewinnt er ein Gebiet, wo die absolute Notwendigkeit

[1] Monad. § 46. Ph. S. VI, 614.
[2] 4. Schreiben an Clarke. Ph. S. VII, 374.
[3] Br. an Bourguet. 11. April 1710. Ph. S. III, 550.

nicht herrscht, so ist es ihm auch theoretisch möglich — wozu ihn ethische und religiöse Überzeugung treiben — die menschliche Freiheit und den persönlichen Gotteswillen in sein System einzuführen. »Ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force Active, et sur les loix du mouvement, j'ay fait voir qu'elles ne sont pas d'une necessité absolument Geometrique, comme Spinoza paroit l'avoir cru, et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoyque ce soit l'opinion de Monsieur Bayle et de quelques Philosophes modernes, mais qu'elles dependent de la convenance . . . ou de ce que j'appelle le principe du meilleur«.[1]

Im göttlichen Geiste sind alle Möglichkeiten des Seins enthalten. »Alle diese Möglichkeiten streben wirklich zu werden, . . . da aber die Verwirklichung einer jeden von den denkbaren Welten die aller andern ausschliesst, so entsteht hieraus ein Kampf zwischen ihnen, der sich allerdings nur ideell, im göttlichen Verstande vollzieht; und das Endergebnis kann nur das sein, dass diejenige Kombination den Sieg davonträgt, welche die grösste Summe des Seins, oder, was dasselbe ist, die grösste Vollkommenheit in sich schliesst«.[2] Die Verwirklichung des Bestmöglichen, der Zweck der Schöpfung, ist der bestimmende Grund, der Gott bei seinem Werke leitet. »Le choix est libre et independent de la necessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est determinée que par la bonté prevalante de l'objet. Ce n'est donc pas un defaut par rapport à Dieu et aux Saints: et au contraire ce seroit un grand defaut, ou plustost une absurdité manifeste, s'il en étoit autrement, même dans les hommes icy bas, et s'ils étoient capables d'agir sans aucune raison inclinante«.[3] Wie bei den Menschen ist der Wille Gottes zugleich frei und determiniert: frei insofern Gott nur seinem eigenen Wesen folgt, determiniert insofern der Wille durch die Vorstellung

[1] Théod. Préf. Ph. S. VI, 44.
[2] Zeller, a. a. O.
[3] Théod. I, § 48. Ph. S. VI, 128.

des Besten geleitet wird. »Plus on est parfait, plus on est determiné au bien, et aussi plus libre en meme temps«.[1] Es würde nicht der Vollkommenheit Gottes entsprechen, wenn er etwas Unvollkommenes, wenn er nicht das Bestmögliche auswählen wollte. »Dieu . . . ne sauroit choisir ce qui n'est pas bon et . . . la liberté de cet Estre tout puissant ne l'empeche pas d'estre determiné par ce qui est le meilleur«.[2] Somit ist die Freiheit inbezug auf Gott nichts anderes als inbezug auf den Menschen, nämlich eine moralische Notwendigkeit, die sich von der den Menschen beherrschenden nur dadurch unterscheidet, dass der menschliche Wille überhaupt durch eine Vorstellung, die bestimmende, beherrscht wird, der göttliche aber durch die Vorstellung des objektiv Besten. »C'est une necessité hypothetique, une necessité morale, laquelle bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effect de son choix. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a Sapiente posse credendum est«.[3] Durch diese Bestimmungen wird die moralische Notwendigkeit in ihrem Ergebnis der logischen sehr nahe gebracht. Das Gegenteil der ewigen Wahrheiten ist unmöglich, weil es wegen seiner kontradiktorischen Geltung Widerspruch einschliesst; das Gegenteil der kontingenten Thatsachen und ihrer Gesetze ist unmöglich, weil es in Widerspruch mit der Vollkommenheit Gottes stehen würde. So redet Leibniz geradezu von einer »göttlichen Mathematik« oder einem »metaphysischen Mechanismus«, der in der Schöpfung waltet. »Ex his . . . intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum Mathesis quaedam Divina seu Mechanismus metaphysicus exerceatur«.[4]

Bei Spinoza herrscht die Ursache, bei Leibniz der Zweck; dagegen ist das Endergebnis der Untersuchungen beider die »Determination des ewigen göttlichen Wesens«,[5]

[1] Br. an Bayle. Ohne Datum. Ph. S. III, 59.
[2] Nouv. Ess. Buch II, Kap. 21, § 49. Ph. S. V, 184.
[3] Théod. II, § 124. Ph. S. VI, 178.
[4] De rerum originatione radicali. Ph. S. VII, 304.
[5] Pfleiderer, a. a. O. 78.

wenn auch Leibniz häufig Miene macht dies nicht einzuräumen. Wir können das Neue des Leibnizischen Determinismus und damit das wesentlich Unterscheidende gegenüber Spinoza nicht besser als mit den Worten Pfleiderers zum Ausdruck bringen: »Immerhin bleibt der Unterschied bestehen, dass bei Leibniz das Determinierende die göttliche Vernunft ist, dieses ideale, teleologische Prinzip, welchem die reale Macht als das ausführende Organ untergeordnet ist, während bei Spinoza wegen der Coordination von Ausdehnung und Denken und der Verwerfung des teleologischen Prinzips die Naturnotwendigkeit des Causalzusammenhangs allerdings einen abstrakt-realistischen, d. h. naturalistischen oder fatalistischen Charakter bekommt. Nicht also in der Abschwächung der strengen Determination oder Gesetzmässigkeit der Welt, sondern in der idealistischen Ergänzung des realistischen Kausalismus Spinozas durch Einführung der Vernunftbestimmung, der Zweckursache und der zweckmässigen Entwicklung in die Idee des gesetzmässigen Weltganzen — darin allein liegt der wesentliche Unterschied zwischen der Leibniz'schen und der Spinoza'schen Kosmologie«.[1][2]

III. Das Kausalproblem als Faktor bei der Entstehung und beim Ausbau des Systems.

§ 24. Die atomistische Periode.

Mit dem Vorliegenden ist unsere Darstellung des metaphysischen Kausalproblems bei Leibniz beendet.

---

[1] Pfleiderer, a. a. O. 78.

[2] S. weiter zur Kritik des Leibnizischen Determinismus besonders Zeller, a. a. O. 153 f.

Wegen weiterer Citate, die sich noch ausserordentlich vermehren liessen, sei ausser auf Zeller besonders verwiesen auf: Pichler: die Theologie des Leibniz, I. Teil, 239f., Class: die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnizischen Determinismus, 61 f., Spannenkrebs: Die metaphysischen Prinzipien des Grundes und des Zweckes bei Leibniz. 30 f.

Es sei jetzt noch eine kurze Antwort auf die Frage gegeben, welche Bedeutung dies Problem bei der Entstehung und beim Ausbau des gesammten Systems unseres Philosophen gehabt hat. Dass es für Leibniz ein Problem von allergrösster Wichtigkeit und Tragweite gewesen ist, wird aus dem Bisherigen hervorgehen, denn wir durften, indem wir es bis in seine letzten Konsequenzen verfolgten, kaum einen Punkt der Leibnizischen Metaphysik übergehen. So kann man mit grosser Sicherheit vermuten, dass es ein wesentlicher Faktor auch in der Entstehung des Systems gewesen ist. Nicht die ganze Entwicklungsgeschichte der Lehre unseres Philosophen soll hier dargestellt werden, — was schon in ausführlichen Arbeiten geschehen ist,[1] — es kommt hier nur darauf an, die hohe Bedeutung des Kausalproblems für diese Entwicklung nachzuweisen.

Das Hauptmerkmal von Leibniz' philosophischem Charakter ist oft und mit vollem Recht in dem Streben nach Vermittlung gefunden worden:[2] Vermittlung in der Wissenschaft überhaupt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, in letzteren zwischen Theologie und Philosophie, in der Philosophie zwischen der alten und neuen. Bei der Bildung des Systems sind alle diese Faktoren wirksam gewesen.

Zuerst — gemäss seiner Ausbildung—Anhänger des Aristoteles, befreite sich Leibniz bald von dessen

[1] D. Selver: Der Entwicklungsgang der Leibnizischen Monadenlehre bis 1695. „Philos. Studien". III. Bd. S. 216 f. u. S. 420 f. E. Wendt: die Entwicklung der Leibnizischen Monadenlehre bis zum Jahre 1695. J. D. Berlin 1885. Zu beiden Schriften ist zu vergleichen die Kritik von B. Erdmann, „Archiv f. Gesch. d. Philos." Bd. 1, S. 115 f. S. auch L. Stein: Leibniz und Spinoza. Berlin 1890. E. Dillmann: Neue Darstellung der Monadenlehre. Leipzig 1891. und E. Koenig: die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. Lpz. 1888. S. 90 f.

[2] A. Trendelenburg: Histor. Beiträge zur Philos. 2. Bd. S. 231 f. F. Ueberweg: Gesch. der Philos. 7. Aufl. 1888. Bd. III, S. 150.

»Joch«[1] und wendete sich, wie er es selbst in folgender bekannten Äusserung beschreibt, der Philosophie der Modernen zu: »Etant emancipé des Ecoles Triviales, je tombay sur les modernes, et je me souviens que je me promenay seul dans un boscage aupres de Leipzig, appellé de Rosendal, à l'âge de 15 ans, pour deliberer si je garderois les Formes Substantielles. Enfin le Mechanisme prevalut et me porta à m'appliquer aux Mathematiques«.[2] Die beste Quelle für diesen Zeitraum bilden Leibniz' Briefe an seinen Lehrer Thomasius.[3] Es wäre indes nicht richtig, unter der modernen Philosophie, der sich Leibniz anschliesst, Descartes zu verstehen, vielmehr ist es die atomistische Richtung, der er folgt, wie sie von Gassendi, dem Erneuerer Demokritischer Ideen, vertreten wurde.[4] »Il s'est rencontré que j'ay leu presque tous les nouveaux philosophes plus tost que luy (mit Beziehung auf Descartes). Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains, leur style familier et aisé estoit plus conforme à un homme qui veut tout lire«.[5] Vom Atomismus gelten Leibniz' Worte aus dem Jahre 1676: »Si quidem verum est, grandia ex parvis, sive haec atomos sive moleculas voces, componi, unica ista via est in arcana naturae penetrandi«.[6]

Ohne indess bei dieser atomistischen Periode länger zu verweilen, gehen wir sogleich zur folgenden über:

[1] Syst. Nouv. Ph. S. IV, 478.

[2] Br. an Remond. 10. Jan. 1714. Ph. S. III, 606.

[3] Ph. S. I, 1 f.

[4] Trendelenburg, a. a. O. S. 240: »Auch das ist unhistorisch, dass Leibniz, der Cartesius genau kannte, je Cartesianer war.« S. auch Trendelenburg, a. a. O. S. 192 f. (»Leibnizens Schrift de vita beata und sein angeblicher Spinozismus oder Cartesianismus«) und die dort angeführte Literatur über diese Frage. Demgegenüber räumt D. Selver, a. a. O. S. 246 f. der Cartesianischen Philosophie einen grösseren Einfluss auf Leibniz ein; doch s. das dagegen in B. Erdmanns Kritik (»Archiv für Gesch. d. Philos.« a. a. O.) Vorgebrachte.

[5] Br. an Foucher 1676 (?) Ph. S. I, 371.

[6] »De arte combinatoria«. Ph. S. IV, 56.

Leibniz verlässt die Gefolgschaft Gassendis und setzt an die Stelle der Atome und des Mechanismus seine neuen Prinzipien. Wie hat bei diesem Übergang das Kausalproblem mitgewirkt?

§ 25. Ersetzung des Prinzips der Materie durch das der Kraft.

Die atomistische Philosophie gehört ihrem Ursprunge nach ins Gebiet der Physik. So liegt in dieser Wissenschaft der Ausgangspunkt des neuen Leibnizischen Systems, denn dieses ist in seiner Entstehung nichts anderes als eine Reform der Atomistik. Drei Hauptpunkte sind es, an denen diese Reform einsetzt, die drei Hauptfaktoren der Atomenlehre: die den Raum erfüllende, d. h. unendlich ausgedehnte Materie, die letzten Teile der Materie: die Atome, die mechanische Kausalität in der Form von Ursache und Wirkung. Diesen drei Faktoren treten drei neue entgegen, die damit dem System einen gänzlich veränderten Charakter geben, an Stelle der ausgedehnten Materie: die Kraft, an Stelle der stofflichen Atome: die geistigen Monaden, an Stelle des Systems der wirkenden Ursachen: das System der Zwecke. Hierdurch wird die Atomistik zur Monadologie.

Von der Physik geht Leibniz aus. Der Begriff des Körpers wurde von den Atomistikern wie von den Cartesianern in die Ausdehnung gesetzt. Der erste Schritt von dieser Auffassung zu der neuen führte noch nicht ganz bis zum Ziel. 1671 oder 72 schreibt Leibniz an Arnauld, das Wesen des Körpers bestände nicht in der Ausdehnung, sondern vielmehr in der Bewegung. ». . . corporis essentiam non consistere in extensione, id est magnitudine et figura, quia spatium vacuum a corpore diversum esse necesse est, cum tamen sit extensum; . . . essentiam corporis potius consistere in motu«.[1] Dem in diesem Satze enthaltenen Grunde für Ausschliessung des Merkmals der Ausdehnung aus dem Begriffe des Körpers

[1] Br. an Arnauld. Ohne Datum. (1671 od. 1672) Ph. S. I, 72.

hat Leibniz den »Hinweis auf solche Bewegungsthatsachen, die aus den blossen Grössenverhältnissen der Bewegungsfaktoren nicht folgen würden«,[1] hinzugefügt. Käme es nur auf diese an, so würde auch der grösste ruhende Körper von einem noch so kleinen, der auf ihn stösst, ohne irgend eine Verzögerung der Bewegung des letzteren mit fortgeführt werden, da ja in einem solchen Begriff der Materie gar kein Widerstand gegen die Bewegung liegt, sondern vielmehr Gleichgültigkeit gegen die Bewegung sowohl wie gegen die Ruhe«.[2]

Der nächste Schritt geht von dem Begriff der Bewegung zu dem der Kraft. Die mechanischen Gesetze müssen auf höhere zurückgehen; um das Wesen der Physik zu erfassen, muss man die Metaphysik heranziehen. »Quand je cherchay les dernieres raisons du Mechanisme et des loix mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il etoit impossible de les trouver dans les Mathematiques, et qu'il falloit retourner à la Metaphysique«.[3] Die Kraft ist ein metaphysisches Prinzip. Sie ist nicht bloss Fähigkeit, sondern wirksame Kraft, die das Streben zur Thätigkeit, den conatus, in sich schliesst und die Leibniz gerne durch das Bild des gespannten Bogens veranschaulicht. »Notioni . . . extensionis . . . addenda actio est . . . ostendi potest, quod non agit, nec existere, nam potentia agendi sine ullo actus initio nulla est . . . omnis conatus (scil. est) actio«.[4] Mehr Citate anzuführen, ist unnöthig; es sei auf S. 9 f. verwiesen. Das Wesen der Substanz ist die ihr innewohnende Kraft. Die Dinge erfahren keinen Anstoss von aussen, sondern entwickeln alle ihre Zustände aus sich selbst heraus. Der Begriff der Kraft wird substantialisiert.[5]

[1] Selver, a. a. O. S. 422.

[2] S. Specimen dynamicum. Dutens III, 320.

[3] Br. an Remond. 10. Jan. 1714. Ph. S. III, 606.

[4] De vera methodo philosophiae et theologeae. 1618. Erdmann S. 111.

[5] Es ist bekannt, dass Leibniz seine Entdeckung, das Wesen des Körpers beruhe in der Kraft, auf das Dogma vom heiligen

»Die Kritik, welche Leibniz an den von Cartesius aufgestellten Bewegungsgesetzen und besonders an dem Cartesianischen Kräftemass geübt hat«,[1] wird die Zurückführung der Bewegung auf die Kraft als ein wesentlicher Faktor veranlasst haben. Nicht »die Faktoren der blossen Ortsveränderung sind es, deren Produkt ein Konstantes darstellt, sondern . . . die Arbeitsleistungen der sich bewegenden Körper«.[2] (Vgl. S. 38.) Selver wird recht haben,[3] wenn er die Vermutung ausspricht, dass die Entdeckung der Thatsache, dass nicht die Summe der Bewegung, sondern der Arbeitsleistung oder mit andern Worten: der Kraft gleichbleibt, einen nicht zu unterschätzenden Anstoss für die begriffliche Feststellung des Substantiellen abgab.

Der treffendste Grund indessen für die Zurückführung der Bewegung auf die Kraft ist von Leibniz später in der Abhandlung »De ipsa Natura«[4] beigebracht worden. Der Occasionalismus leugnet die den Dingen innewohnende eigene Kraft. In der That muss man, einen Weltschöpfer vorausgesetzt, entweder annehmen, dass Gott jede Bewegung neu veranlasse, oder: »Gott hat die Dinge so geschaffen, dass sie geeignet sind, den Willen des Befehlenden zu erfüllen, folglich ist zuzugestehen, dass denselben eine Wirkungsfähigkeit verliehen ist«.[5] »Entweder die göttlichen Willensakte wiederholen sich«, oder man nimmt »eine ursprüngliche, in die Dinge ge-

Abendmahl anwandte. Dass die Kraft nicht an den Ort gebunden ist, wie das Ausgedehnte, dient Leibniz zur Erklärung des Wunders der Gegenwart Christi im Sakrament. »Ich will ferner weisen, dass dieses Prinzipium zugleich an mehr orthen sein könne; dadurch nicht allein der praesentiae realis, sondern auch Transsubstantionis selbst . . . müglichkeit klar gemacht wird«. Br. an den Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, Ohne Datum, Ph. S. I, 62.)

[1] Selver, a. a. O. S. 432.
[2] Ebda. S. 432.
[3] Ebda S. 432.
[4] Ph. S. IV, 504 f.
[5] Koenig, a. a. O. S. 92

legte Disposition an, vermöge welcher sie nun von selbst gewisse Verhaltungsweisen zeigen«.[1] Jenen Weg schlug Leibniz nicht ein, weil er nicht Wunder auf Wunder häufen und überall bei der Betrachtung des Natürlichen das Übernatürliche herbeiziehen wollte. So blieb ihm nur der zweite übrig: den Dingen eine ursprüngliche, ihr Wesen ausmachende Kraft beizulegen.

Welche Motive auch den Gedankengang unseres Philosophen geleitet haben mögen, — sicher dürften es mehrere sein, — das kurze Ergebnis ist, dass als metaphysisches Prinzip die Kraft aufgestellt wird. Inwiefern hierbei das Kausalproblem mitwirkt, ist leicht einzusehen. Die Kraft ist nicht tot, sondern lebendig, sie ist wirksam, sobald sie nicht gehemmt ist, wie die Sehne des Bogens losschnellt, sobald sie nicht gehemmt ist. Die Natur ist Leben, Thätigkeit, Entwicklung, keine starre Masse, sondern ewiges Werden, d. h. beständige Veränderung von Substanzen. Was bedeutet dies anderes, als dass die Kausalität die wichtigste Bestimmung für das Wesen der Dinge abgiebt. Zwar ist der Substanzbegriff nach Leibniz' eigenen Worten[2] der Schlüssel aller Philosophie und nicht minder der seinigen, aber das Prinzip der Kausalität, das Geschehen, die Thätigkeit, der conatus, die Kraft ist selbst im Substanzbegriff aufgegangen. Der Begriff der Kraft ist der Angelpunkt des gesamten Systems. Aus ihm folgt die Kausalitätslehre, denn er ist die Voraussetzung alles Geschehens; aus ihm folgt die Lehre von den Substanzen, denn er ist die Bedingung für alles reale Sein: die Kraft ist principium essendi et fiendi. Gewonnen ist der Begriff aber durch nichts anderes als durch die Vertiefung des Kausalproblems, durch Ergründung des Geschehens in der Körperwelt, d. h. der Bewegung. Das Kausalproblem ist somit einer der Grundpfeiler, auf dem sich das System aufbaut.

[1] Koenig, a. a. O. S. 92.

[2] Br. an Bourguet 22. März 1714. Ph. S. III, 567.

§ 26. Ersetzung der Atome durch die Monaden.

Wir führten oben drei Hauptpunkte an, in denen sich Leibniz gegen die Atomistik auflehnte: 1) Materie, 2) Atome, 3) System der wirkenden Ursachen. An Stelle der Materie ist die Kraft getreten. Damit allein ist indes noch nicht der neue Substanzbegriff gefunden. Das Prinzip der Kraft kann ebensowohl zum Spinozismus, wie zur Monadologie führen. Es kommt bei Leibniz das Prinzip der Individuation hinzu. Sicher wurde Leibniz in dem Bestreben, letzte Einheiten des Seins zu bestimmen, von der Atomistik beeinflusst. Indessen berührt uns dieser zweite Punkt weniger als der erste, denn hier handelt es sich um den Substanzbegriff, und das Kausalproblem tritt zurück. Es mag daher genügen, auf den Anfang des »Système Nouveau«[1] hinzuweisen, wo Leibniz klar auseinandersetzt, »dass in dem Stoff allein unmöglich die Prinzipien einer wahren Einheit gefunden werden können, weil da alles nur eine Ansammlung von Teilen ohne Ende ist«.[2] Die Wirklichkeit des Seins ist nach unserm Philosophen aber nur denkbar, wenn »wahrhafte Einheiten« vorhanden sind. Daher ist es geboten, diese auf einer andern Seite als der stofflichen zu suchen. Bekanntlich findet Leibniz sie in Analogie mit dem Seelenbegriff. So wird das Prinzip der Kraft durch das der Individuation näher bestimmt. Die Kraft ist Vorstellungskraft und als solche immanent. Hier ist die Quelle der Immanenz zu suchen. Die Vorstellungen der menschlichen Seele werden nach Leibniz immanent erzeugt. Da nun der Begriff der Substanz durch Analogie mit dem Seelenbegriff entstanden ist, so wird auf diese die Immanenz übertragen.

Kraft und Individuation sind die beiden Grundfaktoren des neuen Substanzbegriffes, ihr Produkt kann nichts anderes sein als Krafteinheit. Berücksichtigen wir dabei die Beziehung auf den Seelenbegriff, so ergiebt sich

[1] Ph. S. IV, 478.
[2] Ebda.

geistige Krafteinheit. Dies ist die Monade. In der Setzung der Monade ist das Kausalproblem mit dem Substanzproblem vereinigt.

Fassen wir diese beiden ersten Punkte der Opposition gegen die Atomistik zusammen, so ergiebt sich folgende Gegenüberstellung:

Atom	Monade
der Bewegung fähige, ausgedehnte, d. h. stoffliche Einheit	der Vorstellung fähige, nicht ausgedehnte, d. h. geistige Krafteinheit.

Nunmehr war es notwendig und selbstverständlich, dass zur Erklärung der körperlichen Vorgänge die reale und die phänomenale Welt streng geschieden wurde, — was weder Descartes noch Spinoza gethan hatten. Ist die Substanz, d. h. das Reale, geistiger Natur, so ist von ihrem Wesen alles Körperliche, Ausgedehnte, alle räumliche Bewegung ausgeschlossen. Darin, dass Leibniz nur das Geistige, Übersinnliche als real anerkennt, die ganze Körperwelt aber für ein Phänomen erklärt, beruht die Verwandtschaft seiner Philosophie mit der Platos.

§ 27. Ersetzung des Systems der wirkenden Ursachen durch das der Zwecke.

Der dritte Punkt, die Ersetzung der wirkenden Ursache durch den Zweck, kann hier mit wenigen Worten erledigt werden. Durch diese neue Form der Kausalität wird dem System ein sehr charakteristischer Zug gegeben. Alles wird unter den Gesichtspunkt des Vernunftmässigen gestellt, jeder folgende Zustand einer Monade ist Zweck des vorhergehenden, alles Niedere ist nur für das Höhere da, die ganze Schöpfung ist vernunftmässig, ist »die bestmögliche Welt«. Hierdurch erhält die Metaphysik ein sozusagen ethisches Gepräge, veranlasst lediglich durch die Fassung des Kausalproblems. Dies wird bestätigt, wenn wir bedenken, dass der Zweck von Leibniz vorwiegend aus religiös-sittlichen Erwägungen eingeführt ist.

Möglich gemacht wurde dies natürlich erst durch den Begriff der Kraft, der geistigen, von dem aus man leicht zu den Begriffen des Strebens und des Zweckes kommen kann. Schon 1671 spricht Leibniz in einem Briefe an Thomasius seinen Unwillen über die »recentes physici« aus, die von Zwecken nichts wissen wollen. »Causas materiales rerum quaerentes; rationales negligunt, cum tamen in eo potissimum eluceat sapientia auctoris, ita instituisse horologium mundi, ut cuncta deinde, velut necessitate quadam ad summam omnium harmoniam consequerentur«.[1] »Illud confirmare ausim, Atheïs . . . numquam nisi constituta hac philosophia solide occurrum iri«.[2] —

Nicht nur durch die Abänderung der wirkenden Ursache in Zwecke hat das Kausalproblem beigetragen, den Gesammtcharakter des Systems zu bestimmen, sondern ist sogar, wie wir sahen, ein wichtiger Faktor bei der Bildung des Substanzbegriffes gewesen. Aus allem wird hervorgehen, dass es als ein wesentliches Moment bei der Entstehung des Systems betrachtet werden muss.

§ 28. Der kosmologische und der teleologische Gottesbeweis.

Das Kausalproblem löst noch eine wichtige Aufgabe in Leibniz System. Über der Welt steht Gott, neben der Philosophie die Theologie. Hier kommt es unserm Philosophen nicht darauf an, neu zu gründen, denn er findet den Gottesbegriff in seinem religiösen Bewusstsein und die Lehre von Gott in der Theologie. Wohl aber versucht er, Theologie und Philosophie zu verknüpfen, philosophische Beweise für theologische Dogmen zu liefern.

Er verwirft den Cartesianischen ontologischen Gottesbeweis; dieser ist unvollkommen. »Car on suppose tacitement que Dieu ou bien l'Estre parfait est possible«.[3]

[1] Br. an J. Thomasius. 19/29. Dec. 1671. Ph. S. I, 33.
[2] Br. an J. Thomasius. 20./30. April 1669. Ph. S. I, 26.
[3] De la Demonstration Cartesienne. Ph. S. IV, 405.

Man muss erst die Möglichkeit eines vollkommenen Wesens beweisen, bevor man aus seinem Wesen auf seine notwendige Existenz schliesst. Diesen Beweis liefert das Kausalproblem und zwar in doppelter Form, — worauf hier natürlich nur hingewiesen werden kann.

Die Beweisführung ist einmal kosmologisch. Die Kette der kontingenten Thatsachen führt uns nie zu einer wirklich zureichenden Ursache, lässt uns immer weiter von einem Gliede zum andern gehen bis in die Unendlichkeit: es muss eine über dieser Kette stehende letzte Ursache geben. »Dass die Gesammtheit der Wesen so ist und nicht anders, dafür lässt sich in ihnen selbst kein zwingender Grund aufzeigen, und wie weit wir auch in der Reihe der Ursachen zurückgehen mögen, nie werden wir in derselben auf etwas stossen, was unbedingt, durch sich selbst, und nicht bloss bedingterweise, unter der Voraussetzung eines andern notwendig wäre«.[1] »La derniere raison des choses doit être dans une substance necessaire, dans laquelle le detail des changements ne soit qu'eminemment, comme dans la source, et c'est ce que nous appellons Dieu«.[2]

An diesen kosmologischen Beweis schliesst sich der teleologische. Aus der Zweck- und Vernunftmässigkeit der Welt wird auf ein höchstes zweck- und vernunftmässig handelndes Wesen geschlossen. Die Übereinstimmung der Kausalketten, wie sie die Veränderungen aller einzelnen Monaden vorstellen, mit einander ist ohne eine höchste Intelligenz undenkbar. »Ce parfait accord de tant de substances qui n'ost point de communication ensemble, ne sçauroit venir que de la cause commune«.[3] »Chacune de ces Ames exprimant à sa maniere ce qui se passe au dehors et ne pauvant l'avoir aucune influence des autres Estres particuliers, . . . il faut necessairement que chacune ait receu cette nature . . . d'une cause universelle, dont ces Etres dependent tous«.[4]

[1] Zeller, a. a. O. 155.
[2] Monad. § 38. Ph. S. VI, 613.
[3] Syst. Nouveau. § 38. Ph. S. IV, 486.
[4] Nouv. Ess. Buch IV, Kap. 10, § 11. Ph. S. V, 421.

Schlussbemerkung.

Hiermit sind wir am Ende unserer Darstellung angelangt. Wir versuchten, das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz auf seine Prinzipien zurückzuführen, seine Stellung im gesammten System und seine Bedeutung für dessen Entstehung und Ausbau darzulegen.

Wie an die Stelle der Monadenlehre Kant neue Prinzipien, die des Kriticismus setzt, tritt uns bei ihm, was sich ja von selbst versteht, auch das Kausalproblem in anderer Fassung entgegen. Wie Leibniz Raum und Zeit auf die subjektive Seite gestellt hatte, so ist für Kant auch die Kausaiität selbst nichts den Dingen an sich Gehöriges, sondern subjektive Form der Erscheinungen. Indess ist es eine höchst interessante Thatsache, dass manche Leibnizische Gedanken bei Kant — selbst in seiner kritischen Periode — wenn auch in veränderter Fassung und Begründung, wieder auftauchen. Die Kette der deutschen Philosophie bricht nicht ab. Ehe Kant in die Schule der Engländer ging, sass er zu den Füssen seines grossen Vorgängers unter den deutschen Philosophen, sodass man nicht selten auch in seinen späteren Schriften einen Hauch Leibnizischen Geistes verspürt.

Es ist mir eine ehrenvolle Pflicht, an dieser Stelle in dankbarer Erinnerung meines verehrten Lehrers, des leider schon verstorbenen Herrn Prof. Dr. von Stein, zu gedenken, desgleichen meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Busse, aufrichtigen Dank zu sagen. Beide brachten dieser Arbeit das freundlichste Interesse entgegen.